LANGAGES ET SOCIÉTÉS
Collection dirigée par Louis-Jean Calvet

La société de conservation

Les vivants n'ont jamais pénétré la mort : ils l'ont seulement mythifiée diversement à seule fin de l'humaniser. L'intégration sociale et le *traitement symbolique des morts* en Occident aux XIX[e] et XX[e] siècles procèdent d'un mythe générique spécifique : la mort comme survie concrète, comme léthargie de l'existant... Les nécropoles européennes, orientées par un *mimétisme* croissant, objets d'une dissimulation habile, sont des lieux symboliques confondus au monde des vivants : la mort se confond à la vie et les morts en tant que morts ont cessé d'exister. Soustraits au devenir biologique et social, immobilisés et séquestrés par toute une *symbolique efficace*, les morts sont confinés dans une non-différence fantasmatique, dans quelque chose comme une *vie équivalente*...

Rétention, dissimulation, accumulation sont les grandes notions qui se laissent décrypter : les sémiotiques funéraires contemporaines dénotent notre société comme une *société de conservation*... Les morts chez nous ne sont pas rendus à leur différence : ce sont les vivants qui le sont, conservés dans leurs différences sociales jusque dans la mort !

A l'aube de ce monde-miroir où la société reproduit sa stratification interne au travers de types sociaux essentiels (conservation de l'idéologie), il y a la chute du communisme chrétien des morts et le développement de l'individualisme; il y a la conversion subreptice du dogme de la résurrection en fantasme de conservation ! L'espoir s'est converti en preuves ostentatoires et en fictions, le désir d'immortalité s'est monnayé en *pratiques symboliques embaumantes*. Le rêve est devenu hallucination. Idéalement pétrifiés par les signes, les morts ont *pris corps* dans l'imaginaire collectif (idéologie de la conservation) : alors, l'Objet Funéraire contemporain, figuratif et langagier, est né, hallucinant...

Couverture : Cimetière de Ciervana (Espagne). Photo de l'auteur.

PAYOT, 106, boulevard Saint-Germain, PARIS

Atelier Michel Méline

ISBN 2-228-12180-0

Jean-Didier Urbain

La société de conservation

SOCIOLOGIA
ISTITUTO DI
PARMA
2295
UNIVERSITÀ DI PARMA

Payot

Jean-Didier Urbain

La société de conservation

Etude sémiologique des cimetières d'Occident

Payot

COLLECTION LANGAGES ET SOCIÉTÉS

dirigée par Louis-Jean Calvet

De la langue aux langages, la science se multiplie : non plus linguistique mais faisceau interdisciplinaire où les signes de nos sociétés s'éclairent.

La collection *Langages et sociétés*, à la croisée de ces démarches qui ont caractérisé les sciences humaines de notre époque, se veut un certain regard analytique : que pouvons-nous apprendre des sociétés qui nous entourent à travers les signes d'elles-mêmes qu'elles émettent ? Et de quelle utilité sociale, « militante », ce savoir est-il porteur ?

Déjà parus :

Yves DELAHAYE : *La frontière et le texte.* Pour une sémiotique des relations internationales.
MARX, ENGELS, LAFARGUE, STALINE : *Marxisme et linguistique* (précédé de L.-J. CALVET : *Sous les pavés de Staline la plage de Freud?*).
André CHERVEL : *... Et il fallut apprendre à écrire à tous les petits Français* (histoire de la grammaire scolaire).
Pierre GUIRAUD : *Dictionnaire érotique.*
Pierre GUIRAUD : *Sémiologie de la sexualité.*
Louis-Jean CALVET : *Les jeux de la société.*
Marina YAGUELLO : *Les mots et les femmes.*

LA SOCIÉTÉ DE CONSERVATION

JEAN-DIDIER URBAIN

LA SOCIÉTÉ DE CONSERVATION

Étude sémiologique des cimetières d'Occident

avec 32 photographies
et 35 dessins de l'auteur

Préface de Louis-Vincent Thomas

PAYOT, PARIS
106, Boulevard Saint-Germain
—
1978
—

à B.

ISTITUTO di SOCIOLOGIA
UNIVERSITÀ di PARMA
SOC
inv. 2290

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.
Copyright © Payot, Paris 1978.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE de Louis-Vincent THOMAS 9

INTRODUCTION

CHAPITRE 1 : Imagination populaire et population imaginaire 17
— 2 : Sculpture/sépulture : l'objet-frontière .. 22
— 3 : Pour une histoire de l'Objet Funéraire . 28

PREMIÈRE PARTIE
SOMA ET SEMA

CHAPITRE 4 : Le geste inhumatoire 41
— 5 : La sarcophagie 56
— 6 : Naissance d'un royaume 71
— 7 : Vers la survie symbolique 88
— 8 : L'âme illustrée 104
— 9 : Le sentiment d'existence 122
— 10 : Philosophie de la survivance 132
— 11 : La somatisation du signe 148
— 12 : La structure de l'Objet Funéraire 163

DEUXIÈME PARTIE
L'IDÉOLOGIE DE LA CONSERVATION

CHAPITRE 13 : Transparence et opacité 175
— 14 : La géométrie funéraire 186
— 15 : Les signes-singes 191
— 16 : Le Grand Sommeil 207
— 17 : Le Grand Sommeil (suite) 225
— 18 : Un signe au-dessus de tout soupçon 244
— 19 : Le secret derrière la porte 252
— 20 : Voyage au bout de la vie 264
— 21 : Du mausolée à la villa 284
— 22 : L'éternelle présence 295
— 23 : La cybernétique de l'illusion 311

TROISIÈME PARTIE
CONSERVATION DE L'IDÉOLOGIE

CHAPITRE 24 : L'Objet public 323
— 25 : Nécropolis 332
— 26 : La cité des corps 347
— 27 : L'empire de la famille 362
— 28 : L'enfer du sujet unique 375
— 29 : La mort de l'enfant 391
— 30 : Héros et martyrs 402
— 31 : Les dieux 413
— 32 : La logique de la différence 418

QUATRIÈME PARTIE
AVENIRS DE LA SOCIÉTÉ DE CONSERVATION

CHAPITRE 33 : L'autarcie : le culte délégué 431
— 34 : L'anémie : l'Objet atrophié 438
— 35 : Le feu : l'insurrection incinératrice 443
— 36 : L'oubli : retour à la mort anonyme? ... 448
— 37 : L'espoir 451

Liste des lieux 455
Bibliographie 465
Index 471
Légendes des photographies 475

PRÉFACE

Si les morts relèvent de l'ordre du mythique puisque leur présence renvoie à une absence — à moins que ce ne soit l'inverse — le lieu de leur confinement n'en est pas moins réel. C'est précisément des Nécropoles d'Occident qu'il est question dans la magistrale étude qu'on nous propose ici. Lieux du souvenir ou de l'oubli — selon l'image qu'on s'en fait et la pratique qu'on en a —, le cimetière reste avant tout, pour le sémiologue, un espace signifiant autant que signifié, un foisonnement de symboles laïques, religieux, politiques, militaires, où les dépouilles demeurent, sur le plan du discours, à la merci des survivants et de leurs fantasmes.

En effet la mort est un silence, un silence immense et définitif. Ce silence, pour l'homme d'aujourd'hui, est celui de l'absurdité, du *non-sens*. En conséquence, cet homme n'a de cesse, pour rompre ce silence, de multiplier mots, signes, images, symboles... Ces techniques sémiologiques diverses — finalement les seules possibles quand la mort est là! — sont autant de conjurations anxieuses contre la non-signification : elles ont pour but de rassurer l'homme, d'estomper sa finitude ontologique, de dissimuler son inévitable usure biologique et sociale, de faire disparaître dans sa spécificité ce qui est devenu une anomalie, un scandale, une obscénité : la mort... Ces mots, ces signes, ces images, ces symboles sont là pour faire du bruit au cœur du silence de la mort : ils sont là pour y introduire un parasitage signifiant, donc rassurant! Sémantiser l'absurde est leur but : les signes accourent pour remplir le vide, pour éclairer l'obscurité, pour motiver le silence...

Le cimetière contemporain procède de ce désir : *système de signes*, il a été produit pour *dissimuler le non-sens* de la mort, le

néant de l'après-mort. De ce point de vue, il apparaît non seulement comme la marque tangible d'un manque de foi croissant (déchristianisation) mais aussi comme *le signe* de l'épanouissement d'une « idéologie » profonde : l'Idéologie de la Conservation... En effet, ce lieu destiné au passage de l'organique au minéral reste habité par l'obsession du retenir. Les défunts, de plus en plus souvent thanatopractés, sont mis en bière ; les bières sont déposées dans le caveau, lui-même surmonté d'un monument personnalisé par le style, l'écriture, éventuellement la photographie. Le matériau utilisé, les signes inscrits confèrent ainsi à ces demeures un caractère de certitude ou d'éternité. Ne pouvant garantir le contenu on exalte le contenant : ce qui fait dire à R. Barthes que d' « enveloppe en enveloppe le signifié fuit ». L'ensemble cercueil — caveau — monument funéraire, bien qu'exilé aujourd'hui du cœur des cités, sous les alibis de l'hygiène, s'oppose donc provisoirement à la dissolution biologique et à la perte des traces, bref à la disparition ; car disparaître n'est-ce pas ne plus avoir de nom ni de lieu ? C'est pourquoi l'enterrement organique que proposent certains écologistes — on dépose directement le cadavre dans le sol sans cercueil ni tombeau, afin que le sang des morts fasse battre le pouls de la terre, pour que le cimetière devienne jardin de vie — ne suscite guère l'enthousiasme de nos contemporains. Il en va d'ailleurs de même pour l'incinération suivie de la dispersion des cendres, moyen expéditif, pense-t-on, de se débarrasser des défunts tout en gagnant de la place sur leur dos !

C'est finalement autour du fantasme naïf de la conservation des morts que se sont développés leur culte, les rites, les pratiques et les productions symboliques qui l'accompagnent. Tout conspire ainsi, dans cet univers de rêve, aux signes rassurants, à prouver aux hommes qu'ils sont immortels, amortels, éternels... La technique vient même au secours de nos négligences possibles par le biais des couronnes en plastique : les fleurs non périssables comblent la défaillance des signes naturels, dispensant les vivants de venir les renouveler. « L'important, c'est que rien ne change, que le tombeau soit maintenu dans un éternel état de propreté. » Le signe-substitut traduit ainsi dans sa permanence, l'apparence du culte. Le cimetière contemporain est le lieu de tout cela. Qu'il soit proche de nous, à l'entrée des villages, autour des églises, inséré dans la cité ou qu'il s'en éloigne, pour épouser la forme d'un parc à la manière américaine, c'est en lui que s'avoue le plus clairement, et que se réalise fantasmatiquement, le désir d'immortalité immédiate qui habite les hommes.

Pourtant, du cimetière, on ne parle guère, on ne le connaît

guère, on le fréquente peu ou plus, on le craint ou on en rit : c'est dans tous les cas une façon de le taire et de le cacher. C'est que le cimetière n'est pas qu'un miroir : il est l'inconscient même de notre société qui se donne concrètement à lire au travers d'un réseau de signes divers, au travers d'une trame symbolique complexe et hiérarchisée, structurée et organisée autour de certains thèmes et mythes qui ont tous la même fin : immobiliser le devenir, faire disparaître la temporalité qui introduit la différence et l'altérité au cœur d'un rêve de continuité... Par les mots et les images, les signes et les symboles, le *discours* funéraire est là pour s'opposer à l'apparition des *traces* du changement : il est là contre l'altération sous toutes ses formes.

Le cimetière moderne est né corrélativement au développement de cette opposition farouche de l'homme au devenir sous toutes ses formes : en tant que discours, sa fonction est une fonction de *rétention du monde* par dissimulation de la dynamique biologique et sociale... Ce discours-là n'a pas toujours existé, contrairement à ce que l'on pourrait instinctivement penser : il est l'émergence récente, architecturale et urbanistique, d'un projet collectif obscur, d'une revendication semi-inconsciente de tous les individus face à la mort qui n'a véritablement entrepris de se *dire* et de se *traduire* en Occident que depuis deux siècles.

Ce projet collectif, cette revendication obscure (à partir de l'analyse de laquèlle peut s'esquisser toute une psycho-sociologie de la mort en Occident), n'accepte toutefois de se dire que dans certaines *limites*, qu'à l'ombre de certains mythes qui s'en viennent alimenter les techniques symboliques employées. Sans ces mythes, sans ces fictions, la symbolique funéraire ne pourrait se constituer comme discours spécifique sur la mort, ne pourrait se clore comme totalité discursive (exposant une « certaine » idéologie de la vie). Structuré par ces mythes et ces fictions qui sont autant de prudentes clôtures protégeant un rêve, le cimetière apparaît alors véritablement comme un champ clos d'exposition symbolique d'une certaine conception de la mort et de la vie.

L'analyse que l'auteur mène avec une réussite indéniable pourrait s'élargir à d'autres zones culturelles. Nous pensons par exemple au cimetière musulman qui, à sa manière, maintient lui aussi une relative osmose entre les vivants et les défunts. Mais à l'opposé du cimetière occidental, il n'est pas *clos* et les morts y reposent à même la terre, dans un simple linceul. Doublement ouvert sur la nature, il l'est davantage encore sur la société car s'y promener le vendredi et y invoquer les défunts réalise un rite habituel estimé bénéfique. Et pourtant rien n'y évoque, comme dans la nécropole occidentale, l'impression d' « horreur sacrée et

néant de l'après-mort. De ce point de vue, il apparaît non seulement comme la marque tangible d'un manque de foi croissant (déchristianisation) mais aussi comme *le signe* de l'épanouissement d'une « idéologie » profonde : l'Idéologie de la Conservation... En effet, ce lieu destiné au passage de l'organique au minéral reste habité par l'obsession du retenir. Les défunts, de plus en plus souvent thanatopractés, sont mis en bière; les bières sont déposées dans le caveau, lui-même surmonté d'un monument personnalisé par le style, l'écriture, éventuellement la photographie. Le matériau utilisé, les signes inscrits confèrent ainsi à ces demeures un caractère de certitude ou d'éternité. Ne pouvant garantir le contenu on exalte le contenant : ce qui fait dire à R. Barthes que d' « enveloppe en enveloppe le signifié fuit ». L'ensemble cercueil — caveau — monument funéraire, bien qu'exilé aujourd'hui du cœur des cités, sous les alibis de l'hygiène, s'oppose donc provisoirement à la dissolution biologique et à la perte des traces, bref à la disparition; car disparaître n'est-ce pas ne plus avoir de nom ni de lieu? C'est pourquoi l'enterrement organique que proposent certains écologistes — on dépose directement le cadavre dans le sol sans cercueil ni tombeau, afin que le sang des morts fasse battre le pouls de la terre, pour que le cimetière devienne jardin de vie — ne suscite guère l'enthousiasme de nos contemporains. Il en va d'ailleurs de même pour l'incinération suivie de la dispersion des cendres, moyen expéditif, pense-t-on, de se débarrasser des défunts tout en gagnant de la place sur leur dos!

C'est finalement autour du fantasme naïf de la conservation des morts que se sont développés leur culte, les rites, les pratiques et les productions symboliques qui l'accompagnent. Tout conspire ainsi, dans cet univers de rêve, aux signes rassurants, à prouver aux hommes qu'ils sont immortels, amortels, éternels... La technique vient même au secours de nos négligences possibles par le biais des couronnes en plastique : les fleurs non périssables comblent la défaillance des signes naturels, dispensant les vivants de venir les renouveler. « L'important, c'est que rien ne change, que le tombeau soit maintenu dans un éternel état de propreté. » Le signe-substitut traduit ainsi dans sa permanence, l'apparence du culte. Le cimetière contemporain est le lieu de tout cela. Qu'il soit proche de nous, à l'entrée des villages, autour des églises, inséré dans la cité ou qu'il s'en éloigne, pour épouser la forme d'un parc à la manière américaine, c'est en lui que s'avoue le plus clairement, et que se réalise fantasmatiquement, le désir d'immortalité immédiate qui habite les hommes.

Pourtant, du cimetière, on ne parle guère, on ne le connaît

guère, on le fréquente peu ou plus, on le craint ou on en rit : c'est dans tous les cas une façon de le taire et de le cacher. C'est que le cimetière n'est pas qu'un miroir : il est l'inconscient même de notre société qui se donne concrètement à lire au travers d'un réseau de signes divers, au travers d'une trame symbolique complexe et hiérarchisée, structurée et organisée autour de certains thèmes et mythes qui ont tous la même fin : immobiliser le devenir, faire disparaître la temporalité qui introduit la différence et l'altérité au cœur d'un rêve de continuité... Par les mots et les images, les signes et les symboles, le *discours* funéraire est là pour s'opposer à l'apparition des *traces* du changement : il est là contre l'altération sous toutes ses formes.

Le cimetière moderne est né corrélativement au développement de cette opposition farouche de l'homme au devenir sous toutes ses formes : en tant que discours, sa fonction est une fonction de *rétention du monde* par dissimulation de la dynamique biologique et sociale... Ce discours-là n'a pas toujours existé, contrairement à ce que l'on pourrait instinctivement penser : il est l'émergence récente, architecturale et urbanistique, d'un projet collectif obscur, d'une revendication semi-inconsciente de tous les individus face à la mort qui n'a véritablement entrepris de se *dire* et de se *traduire* en Occident que depuis deux siècles.

Ce projet collectif, cette revendication obscure (à partir de l'analyse de laquelle peut s'esquisser toute une psycho-sociologie de la mort en Occident), n'accepte toutefois de se dire que dans certaines *limites,* qu'à l'ombre de certains mythes qui s'en viennent alimenter les techniques symboliques employées. Sans ces mythes, sans ces fictions, la symbolique funéraire ne pourrait se constituer comme discours spécifique sur la mort, ne pourrait se clore comme totalité discursive (exposant une « certaine » idéologie de la vie). Structuré par ces mythes et ces fictions qui sont autant de prudentes clôtures protégeant un rêve, le cimetière apparaît alors véritablement comme un champ clos d'exposition symbolique d'une certaine conception de la mort et de la vie.

L'analyse que l'auteur mène avec une réussite indéniable pourrait s'élargir à d'autres zones culturelles. Nous pensons par exemple au cimetière musulman qui, à sa manière, maintient lui aussi une relative osmose entre les vivants et les défunts. Mais à l'opposé du cimetière occidental, il n'est pas *clos* et les morts y reposent à même la terre, dans un simple linceul. Doublement ouvert sur la nature, il l'est davantage encore sur la société car s'y promener le vendredi et y invoquer les défunts réalise un rite habituel estimé bénéfique. Et pourtant rien n'y évoque, comme dans la nécropole occidentale, l'impression d' « horreur sacrée et

figée » ou celle de mort « stockée » que suggèrent tout spécialement les cimetières-immeubles, les célèbres H.L.M. des morts.

Un trait capital se trouve encore fort bien illustré dans cette étude tout en finesse et en rigueur. La société de conservation « qui est loin de rendre l'âme » se fait aussi « société de consumation » : on conserve les morts pour exorciser nos angoisses et nos culpabilités à leur égard, certes, mais aussi pour les garder à distance (d'où le triple jeu des fermetures : du cercueil, du caveau, du cimetière) tout en les tenant à notre merci. Il importe, en effet, que dans leur écriture les nécropoles confirment la hiérarchie des vivants en la projetant sur celle des défunts : « il y a plus de mille ans que la logique de la différence est née ». Le mort, embaumé par les signes, est pris, figé, dans la glace d'un monde-miroir, un monde reflet du groupe social, où chacun s'attache à conserver son statut, son être et son avoir, fantasme étayé par des signes hallucinatoires tous dressés contre le devenir biologique et social... N'a-t-on pas dit, pour rester dans l'exemple parisien, qu'il y avait des cimetières « Samaritaine de Luxe » (Montparnasse, Père-Lachaise, Montmartre) et les cimetières « Grandes surfaces » (Bagneux ou Thiais)? A lire de même les inscriptions funéraires, on se persuade encore que la femme « vit et meurt à l'ombre de la gloire de l'homme » : elle ne saurait être que mère ou épouse, privée, comme dans la vie quotidienne, d'existence propre ou de destin personnel. Et ceux qui, durant leur existence, n'eurent pas le droit à la parole et se virent contraints à parler par l'acte d'homicide, ne seront-ils pas condamnés, dans le quartier des suppliciés, à l'anonymat d'une sépulture dépourvue de signes? Il y a plus encore puisque le cimetière évoque la dialectique du « détournement » au profit du Pouvoir en place, singulièrement celui de l'Église. Les morts sont là pour nous signifier que nous devons tous mourir. Mais si, dociles et soumis, *perinde ac cadaver*, nous obéissons à la loi du Père, la résurrection nous est promise. Selon une diabolique machination bien orchestrée, nos fantasmes de non-mort trouvent un écho favorable dans les procédures officielles. Mythes, idéologies et systèmes de signes se rencontrent en effet pour nous convaincre qu'il n'y a de vrai pouvoir que dans et par la gestion de la mort. Il appartient à la profusion des signes funéraires d'exprimer, dans la pierre ou dans l'inscription, cette curieuse coïncidence. D'où la symbolique de la porte, du grand sommeil ou du grand voyage; de même, représentée verticalement et en tant que métaphore, la croix reste encore pour beaucoup la marque de la suprême espérance.

C'est alors qu'apparaît dans toute son utilité la *sémiologie* science-carrefour, *pour procéder à l'extraction du discours funéraire*

dans son ensemble, son unité et sa spécificité, discours distribué sur plusieurs niveaux et types d'actualisation symbolique et qu'il importe, pour participer efficacement à une psycho-sociologie de la mort en Occident, de réduire et synthétiser autour d'un seul niveau d'exposition, essentiellement linguistique, le nôtre, celui du sémiologue... Ainsi, par l'analyse sémiologique de l'enchevêtrement des symboles et des thèmes dans le monde des morts, pourra-t-on faire apparaître, homogène, la *trame* « syntaxique » et sémantique du rêve des vivants, c'est-à-dire les structures et les stratégies sur la base desquelles le fantasme de la conservation s'actualise, les *chaînes signifiantes* (ou *syntagmes*) par lesquelles il prend corps et se consolide, les *paradigmes* (ou *possibilités combinatoires*) grâce auxquels il se manifeste et se maquille diversement, les *noyaux sémantiques* et les *symboles clés* (ou « signifiants-sources ») grâce auxquels il se légitime et est entériné.

Se développant et se complexifiant autour du fantasme collectif de la conservation des morts, le cimetière, désacralisé et démythifié par l'analyse, n'apparaît plus jamais que comme un système de signes parmi d'autres — quand on le considère en détail, intrinsèquement — ou bien encore que comme un signe à la face changeante — quand on le considère globalement, dans l'espace urbain par exemple, dans sa relation à la ville... Signe et système de signes à la fois, le cimetière, objet d'une analyse sémiologique, permet le dégagement précis et systématique de l'imaginaire de la mort en Occident... Il reste, par-delà cette application particulière de la sémiologie à un objet donné (le cimetière occidental), que ce livre, en introduisant à la vocation anthropologique et transdisciplinaire de la sémiologie, vocation qui est à la mesure même de la situation, tant diachronique que synchronique, de la sémiologie à l'intérieur du système des sciences [1], est une invitation ou une proposition d'élargissement du champ d'application de l'approche sémiologique en général...

C'est que la sémiologie permet en effet de regrouper tout autant la diversité intrinsèque de l'objet étudié que la diversité des informations relatives à cet objet apportées par les autres sciences (histoire, sociologie, urbanisme, psychologie, linguistique, etc.).

[1] Cf. Y. S. Stepanov, « Qu'est-ce que la sémiotique? » in *Sémiotique* nº 81-4, Paris/Recherches Internationales 1974, pp. 26-37 : « La sémiotique puise ses matériaux dans la linguistique, la cybernétique (avec la théorie de l'information), la biologie, la psychologie, les sciences sociales (ethnographie et sociologie), l'histoire des cultures, de la littérature, mais en retour, elle prête à ces sciences ses propres généralisations. Elle se développe au carrefour des autres sciences » (p. 26).

A l'issue de cette brève réflexion épistémologique on peut donc envisager la sémiologie comme un des grands modèles opératoires de l'avenir en anthropologie.

Tel est le livre et tous les voiles qu'il soulève. Mais que dire de l'auteur : Jean-Didier Urbain appartient à la génération de l'intelligence. Anthropologue, sémiologue certes, il est aussi un esprit lucide, rigoureux, pénétrant, sachant habilement utiliser les ressources du verbe. Son premier essai vaut un coup de maître. N'écrirait-il que ce livre — nous savons heureusement qu'il part en quête de nouvelles pistes — il n'en faudrait pas plus pour que, lui aussi, à sa façon, il ait vaincu la mort.

Louis-Vincent THOMAS

INTRODUCTION

« ... le domaine de la mort demeurera la zone d'ombre où triomphent de la façon la plus catégorique et la plus permanente la magie et le mythe. Les rites, pratiques et croyances de la mort demeurent le secteur le plus « primitif » de nos civilisations. A partir d'elles on pourrait presque reconstituer une psycho-sociologie de la mort archaïque.

C'est que la mort échappe à la dialectique pratique de la magie et de la technique. Dans cette dialectique pratique de l'inadaptation et de l'adaptation où la technique relaie la magie, il y a ce trou aveugle, absolument : la mort. La mort est le lien de dépendance du soma au phylum, que le soma ne peut rompre. Elle est ce qui le lie au cycle de l'espèce, au cycle naturel qu'il a rompu ou transformé sur tous les autres fronts...

L'homme ne peut adapter la mort : jamais sa technique, ni son savoir, s'ils ont pu reculer l'heure de la mort, n'ont pu pénétrer à l'intérieur de son domaine, et ressusciter un mort. Il ne peut que l'adapter magiquement : là seulement le cri : « Lazare, Lazare, réveille-toi », trouve sa réponse. Il ne peut l'humaniser que mythiquement. Les mythes de la mort réalisent fantastiquement cette revendication essentielle de l'individu. La technique saura-t-elle la réaliser? »

(Edgar MORIN, *L'homme et la mort*)

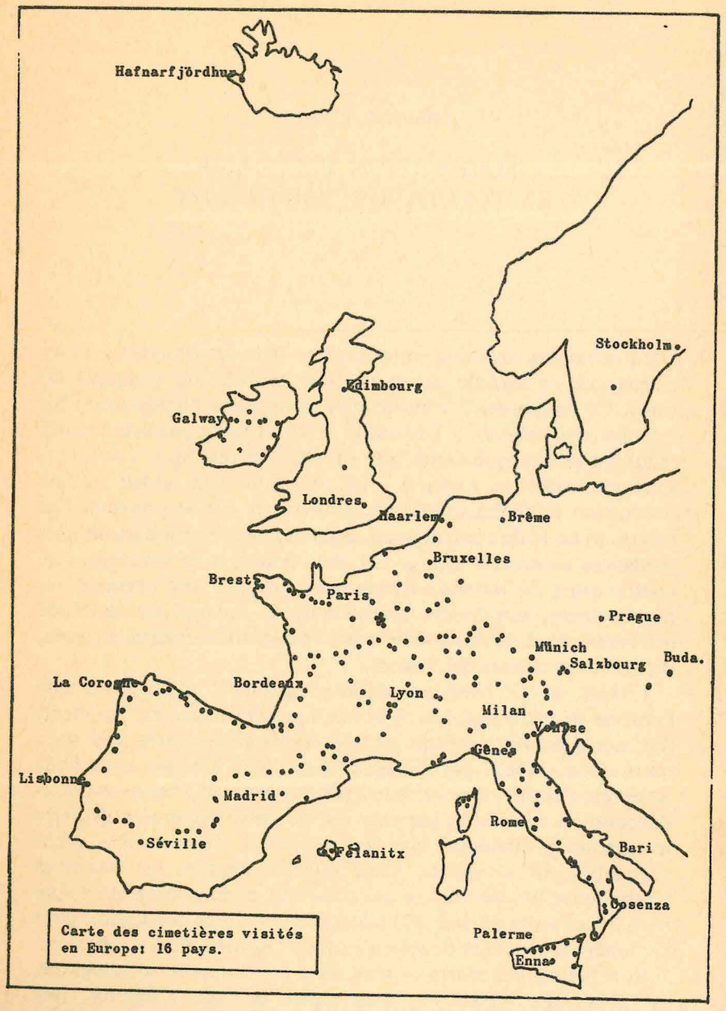
CHAPITRE PREMIER

IMAGINATION POPULAIRE ET POPULATION IMAGINAIRE

Entreprendre un voyage ethnologique dans les cimetières d'Occident, cela ne signifie pas mener une enquête sur le *peuple des morts*. Ce peuple-là, il n'existe pas, sinon dans l'imagination du « peuple des vivants »... Les morts ne constituent pas une totalité ethnique de quelque façon que ce soit : en tant que « peuple », « communauté » ou « société », les morts ne sont jamais qu'une production mythologique rondement menée par les vivants. Les morts, on ne le dira jamais assez pour dépasser nos indéracinables tendances animistes, sont le fait des vivants et se trouvent, aux quatre coins du monde, diversement intégrés, positivement ou négativement, aux circuits symboliques de ceux-ci. Le cimetière occidental n'est jamais qu'un type d'intégration, parmi d'autres, des morts au monde des vivants.

L'objet de ce livre, en dernière instance, n'est autre que l'analyse de cette intégration symbolique des morts en Occident, des morts produits comme peuple et intégrés comme tels dans notre univers social par l'imaginaire collectif. De fait, nous nous situerons d'emblée à un certain niveau de généralité car ce qui nous intéresse ici ce ne sont pas tant les variantes régionales de cette intégration symbolique que les *constantes d'organisation* grâce auxquelles elle se réalise. C'est afin de dégager les stratégies symboliques fondamentales qui président à cette intégration que nous avons visité plus de 250 cimetières (cf. Liste des Lieux) dont la plupart se trouvent situés en Europe Occidentale (cf. carte).

Si le peuple des morts — qui, d'un point de vue sociologique, est aussi une *société* et, d'un point de vue religieux, une *communauté* — est un peuple imaginaire, l'imagination qui l'a produit, elle, ne l'est pas, pas plus que ne le sont d'ailleurs les *signes* produits ou réclamés par elle à cette occasion! Simplement,



Carte des cimetières visités en Europe: 16 pays.

ces signes sont les signifiants réels d'un signifié imaginaire : le peuple des morts... Lorsque l'on considère l'ampleur de l'infrastructure de production des signes funéraires, à savoir l'empire des thanatopracteurs de toute sorte, qui se livrent à l'exploitation rationnelle et combien lucrative des survivants (1), il est impossible de douter de l'existence, de la puissance et de la nature collective de cet imaginaire de la mort, accroché à son mythe comme un naufragé à sa bouée.

De nos jours, le peuple des morts est en pleine expansion : les cimetières sont immenses, certains s'étendent sans cesse — le *Cimitero di Staglieno,* à Gênes, s'est étendu en 1868, en 1907, en 1926, en 1952... — et dans certaines régions urbaines on se heurte à des problèmes de *surpopulation!* Si un tel problème se pose, ce n'est pas sans raison : c'est que l'idéologie occidentale a fait de ses cadavres un peuple, de ses morts des existants imaginaires. Seulement voilà, le peuple des vivants ne procède pas de la même logique que le peuple des morts : le premier résulte, primitivement du moins, d'une logique de la reproduction tandis que le second, improductif, procède d'une logique de l'accumulation sans régulation des « naissances », si l'on peut dire...

Comment expliquer cette invasion du monde des vivants par le peuple des morts? Les signes sont là pour répondre à cette question... Comme on le verra, de signe en signe, d'objet en objet, de tombeau en tombeau, d'épitaphe en épitaphe, c'est toujours le même thème qui se trouve actualisé, le même désir qui se dit : *conserver, conserver et conserver encore!* Conserver son être, conserver son avoir; conserver son corps mais aussi conserver ses richesses.

On a beaucoup parlé jusqu'à présent de notre société en termes de consommation, de spectacle ou d'expansion : il est temps à présent de se demander si ces termes ne font pas que désigner le niveau manifeste de sa logique d'organisation et de leur opposer, en les considérant comme les signifiants des catégories fondamentales de notre société, les termes de *conservation,* de *dissimulation* ou de *rétention.* En fait, à bien y réfléchir, ces derniers termes ne

(1) D'après Robert Auzelle, en 1954, l'industrie des pompes funèbres aux États-Unis était la troisième du pays! En France, la Société Anonyme des Pompes Funèbres Générales est un trust dont le chiffre d'affaire en 1972 s'élevait à 310 millions de francs et ses bénéfices à 40 millions (= 70 % d'augmentation en 10 ans!); ce trust possède « des marbreries, des scieries, des commerces de chrysanthèmes, et même une forêt de sapins dans la Nièvre » (*Le Nouvel Observateur,* mars 1975). Avec ses filiales (Roblot, Borniol), il monopolise 260 000 des 580 000 enterrements annuels en France, et certaines de ses concessions ont été renouvelées jusqu'en l'an 2001! (*L'Express,* nº 1233, 24 fév./2 mars 1975)...

sont pas les opposés des précédents mais bien plutôt leurs expressions négatives. De fait, comme on pourra l'apprécier par la suite, l'organisation de nos grandes nécropoles contemporaines, du cimetière dans son ensemble au tombeau individuel, se trouve régie par ces catégories.

La conservation est un rêve, une utopie : dimension quasi magique du sensible, elle ne peut être que provisoire. Pourtant, c'est autour d'elle que l'homme contemporain a entrepris, avec force de signes, de se persuader de son immortalité ou, plus exactement, de son *a-mortalité*. Dès 1622, Bacon de Verulam disait que « c'est un sujet très digne de recherche que de prévenir la putréfaction et de maintenir l'intégrité du corps » (2)... Nous sommes déjà loin ici de l'anthropologie biblique; et si Esaïe parle encore de cadavres — « Que mes cadavres se relèvent! » (3) —, Pascal, lui, déclare fermement : « Ne considérons plus un corps comme une charogne infecte, car la nature trompeuse le figure de la sorte, mais comme le temple inviolable du Saint-Esprit » (4)... Si la nature nous trompe, c'est que l'imaginaire dit vrai! Quoi de moins étonnant après cela que le cimetière en Occident soit devenu le lieu où se réalise fantasmatiquement, au travers de la *présence des signes*, le désir d'amortalité, d'éternelle présence du corps, de conservation des morts par les vivants : ainsi donc, et contrairement à l'étymologie, avec le cimetière, *l'utopie a un lieu* (5).

Il est une définition « fonctionnelle » du cimetière qui est un peu trop rapidement passée dans le langage courant pour être honnête et qui consiste à dire que le cimetière est un *lieu du souvenir*, un « parc des ancêtres ». Cette définition en cache une autre : le cimetière c'est aussi, avant toute chose et paradoxalement, un *lieu d'oubli*. C'est par lui, ne l'oublions pas, que s'accomplit fantasmatiquement le rêve de conservation : il est en fait, par excellence, le lieu de la négation des morts en tant que morts (négation de la différence), le lieu réservé à l'oubli de la limitation ontologique fondamentale de l'étant humain, le lieu d'oubli de la réalité biologique, de la pourriture, du néant de la mort, de l'histoire, du devenir social. Il est, en quelque sorte, le champ public et officiel d'une amnésie collective. Par les signes

(2) H. LARCHER (cité par), *Le sang peut-il vaincre la mort?*, Paris/Gallimard, 1957, p. 49.
(3) Esaïe, XXVI, 19.
(4) PASCAL, Lettre à sa sœur Gilberte, 1er octobre 1651.
(5) Utopie, de *Utopia*, mot créé par Thomas More à partir du grec *ou*, « non », et de *topos*, « lieu », c'est ce qui « n'a pas de lieu ».

les plus divers, c'est, comme on le verra, tout cela qui se réalise et fait apparaître le cimetière — et notre société! — sous un autre jour : conservation, dissimulation, rétention, abolition du devenir enfin...

Au cours de tout ce qui va suivre, nous allons donc, au travers de multiples objets-signes et de ses manifestations proprement linguistiques, essayer d'exposer, sinon dans sa totalité du moins dans son ensemble, les grandes articulations de l'Idéologie de la Conservation reflétées par les articulations de son discours sur les morts. Dans le cadre de ce discours, l'homme, *en déléguant son rêve d'éternelle présence à la présence des signes*, confine, fantasmatiquement s'entend, à l'a-mortalité. Au travers de métaphores traditionnelles et de symboles somptuaires, il lutte ainsi contre le devenir, contre le devenir biologique et social; par cet *écran* de signes, il lutte contre le devenir, pour la conservation indéfinie et utopique de son corps, de son avoir, de son être.

Un unijambiste ne parvient, paraît-il, à conserver son équilibre qu'en imaginant qu'il a toujours son membre perdu, le célèbre « membre fantôme ». De même, il semblerait que les vivants ne parviennent à conserver leur équilibre psychologique qu'en s'abusant sur leur propre dimension existentielle, à savoir en posant, face à eux, par la voie de l'imaginaire et de techniques sémiologiques diverses, un symétrique, un double immortel, le peuple des morts, peuple fantôme.

On aura compris que le but de cet ouvrage est donc de montrer, par-delà les latitudes, du sud au nord de l'Europe occidentale principalement, l'existence d'*un projet global de signification* des vivants à l'égard de leurs morts et d'analyser ce projet (autant que faire se peut dans les limites de ce livre) au travers de ses multiples manifestations symboliques en nous aidant à cette occasion des modèles opératoires qui nous ont été apportés par la linguistique et la sémiologie. Comme on pourra le constater, en deçà de la diversité apparente, superficielle, surfacique des objets-signes et autres symboles funéraires, gît, en profondeur, *un* projet de signification avec des constantes d'organisation qui président à son émergence *discursive*.

CHAPITRE 2

SCULPTURE / SÉPULTURE : L'OBJET-FRONTIÈRE

Après mon injuste pendaison, « il fut ordonné que je serais enterré dans la fosse commune le lendemain matin de bonne heure. J'étais couché là, en attendant, et ne donnais aucun signe de vie » (1)... Ainsi s'achève la tragique histoire de Monsieur Lackobreath, à savoir par son enterrement, alors que cet honnête homme, ayant perdu son souffle puis ayant été pendu — cette dernière opération ne pouvant lui enlever ce qu'il n'avait déjà plus! —, *est toujours vivant!* Edgar Poe, fort de cet incroyable scénario, imagine et décrit alors sa propre inhumation...

Au matin de l'enterrement de l'infortuné Monsieur « Manque-d'Haleine » (*Lackobreath*), après une nuit solitaire,

« les terreurs très réelles de la tombe béante ne me laissaient plus de cœur pour les spéculations oiseuses du Transcendantalisme »,

viennent des inconnus qui s'agitent autour du corps immobile du présumé mort. Les préparatifs en vue de l'enterrement sont rapidement menés. On apporte un cercueil et deux hommes soulèvent le corps de l'infortuné Lackobreath.

« Ensemble, ils me placèrent dans un cercueil et, ramenant le linceul sur ma figure, entreprirent d'assujettir le couvercle. »

Le cercueil fermé, on le « jette » dans un corbillard. Le chemin est court jusqu'au cimetière et nous voilà rapidement parvenus au bord de la fosse, du trou béant — *the yawning tomb* —... Alors,

(1) E. Poe, in « Loss of Breath », *Tales/Contes*, Paris/Aubier-Flammarion bilingue, 1968, pp. 318 à 353, traduction de R. Asselineau.

alors seulement, Edgar Poe va commettre un lapsus qui s'avère être pour nous particulièrement révélateur en ce qu'il nous introduit très directement à une certaine vision du monde des morts en Occident : la nôtre...

« In a short time however, we arrived at the place of sculpture, and I felt myself deposited within the tomb. The entrance was secured — they departed — and I was left alone. »

Traduction de Roger Asselineau :

« Au bout de peu de temps, cependant, nous arrivâmes au lieu de la sépulture, et je sentis qu'on me déposait dans le tombeau. On le referma — tout le monde partit — et je fus laissé seul. »

Le traducteur a rectifié de lui-même le lapsus : nous, nous préférerons le souligner et imaginer plutôt qu'il fut commis lors de la rédaction du conte, publié pour la première fois en 1832... Il y a lapsus : il consiste à avoir écrit *sculpture* au lieu de *sepulture*.

Nous ne considérerons pas ce lapsus comme procédant d'une substitution de termes purement accidentelle, simplement issue d'une similarité formelle des mots prêtant à confusion. Contrairement au sens commun qui, « en vertu d'une sorte d'accord tacite » (2), n'accorde généralement aucune réelle signification au phénomène, nous prendrons au sérieux ce lapsus : c'est que, dans la plupart des cas, bien qu'aisément corrigé puis oublié, « il arrive souvent que l'idée qui s'exprime dans le lapsus est précisément celle que l'on veut refouler » (3). Alors, ainsi considéré, un lapsus n'est jamais anodin mais au contraire fort signifiant... En deçà de la simple explication formelle du lapsus (similarité des signifiants), il y a, si l'on s'en tient à l'enseignement de Freud, autre chose qui relève du domaine des significations et non plus des formes : quelque chose comme un aveu, une intention fugitive de dire, une faille dans le refoulé du locuteur! Pourquoi *sculpture* plutôt que *sepulture?* Pour répondre à cette question, abandonnons donc le domaine des signifiants et entrons dans celui des signifiés. Quel est, pour commencer, le sens exact — si tant est qu'il existe une « exactitude » sémantique — de *sepulture?*

1. Le terme anglais *sepulture* et le terme français *sépulture*, conformément à leur origine commune (du latin *sepelire :* « ensevelir »), renvoient à une *action :* l'action de mettre en terre un mort, l'ensevelissement. Cette

(2) S. Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris/Payot, 1968, pp. 42-43.
(3) S. Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris/Payot, 1966, p. 73.

action peut être également signifiée par les termes : angl. *burial* et fr. *enterrement, inhumation.* De nos jours, pour exprimer cette action, il semble que l'on préfère employer ces derniers signifiants. Toutefois, en espagnol et en italien, le sens étymologique a plus de chance d'avoir été conservé car on trouve :

— esp. *sepultar :* « ensevelir »; *sepultura :* « sépulture »; *sepulturero :* « fossoyeur »

— ital. *seppellire :* « ensevelir »; *sepoltura :* « sépulture »; *seppellitòre :* « fossoyeur », que le dictionnaire Ghiotti traduit également par « ensevelisseur », terme qui, on le reconnaîtra, est d'un usage fort rare en français... En anglais, on utilisera le composé *grave-digger* (= « creuseur de tombe »).

2. Le terme *sepulture* peut également renvoyer au *lieu* précis où l'on enterre, à l'endroit où l'on procède à l'inhumation, où se déroule l'action que l'on a définie ci-dessus. C'est là un type d'extension sémantique fréquent fondé sur la contiguïté spatiale : ici, le même signifiant étend sa désignation de l'action au lieu de l'action. On aura comme signifiants équivalents angl. *tomb, burialplace* et fr. *tombe, caveau.* Il semble qu'en italien on puisse assister à la même extension sémantique ainsi qu'en espagnol. Par contre, en allemand, l'*action* et le *lieu* sont nettement distingués au niveau du signifiant :

a) (action) *Beerdigen, Grablegung, Begräbnis*
b) (lieu) *Grab, Grabstätte* (*Stätte* = « lieu »)

Sepulture peut ainsi renvoyer ou à l'action d'ensevelir ou au lieu de cette action. Dès lors, que provoque la substitution — *sculpture* à la place de *sepulture* —? Que signifie-t-elle? Cette substitution des signifiants, superficiellement, est une éviction : elle barre le passage au signifiant *sepulture* dans la chaîne écrite alors même que le contenu narratif du récit en appelle à ce moment-là doublement (par l'action comme par le lieu) à son utilisation. L'irruption du signifiant *sculpture,* signifiant inattendu, provoque une rupture : il apparaît *a priori* comme une aberration sémantique ponctuelle... Pourtant, cette aberration a un sens; mais pour le saisir il nous faut préalablement remettre les choses à leur place, en l'occurrence opérer un retour préliminaire aux conditions de production du récit elles-mêmes.

S'il est vrai que Poe tient pour certain « que la frontière qui sépare la vie de la mort n'est pas fermée et que nous enterrons chaque jour des êtres vivants » (4) — on retrouve là la peur de la « mort apparente » évoquée par Philippe Ariès et Michel Vovelle —, il n'en est pas moins vrai, plus pragmatiquement, que l'écrivain américain, pour écrire ce conte, réalise une véritable

(4) J. ROUSSELOT, *Edgar Allan Poe,* Paris/Seghers, 1962, pp. 92-93.

révolution copernicienne : il procède en effet à une inversion psychologique telle qu'il se transmue, par la voie de l'imaginaire, de la situation de vivant parmi les vivants à celle de mort parmi les vivants. Ce faisant, par ce retournement artificiel, le récit devient le lieu d'une projection de l'imaginaire de Poe dans les limites d'un scénario, d'une aventure. En conséquence, l'imaginaire de Poe, incarné et vécu par son malheureux double — Mr Lackobreath —, devient, dans les limites du récit, la réalité : celle de l'enterré vivant. Inversement, le réel de l'écrivain, quotidien, familier, est comme oublié, refoulé par l'aventure imaginaire de son double qu'il est en train de raconter. L'écrivain, confondu à son double, est censé être dans l'obscurité d'un cercueil clos, sous un linceul, d'où *il ne peut rien voir du monde extérieur*... Dans ces conditions, si le lapsus est en général une manifestation symbolique de l'inconscient dans le conscient, une irruption de l'imaginaire dans le réel, dans le cadre de ce récit il est, inversement, une irruption du réel dans l'imaginaire qui se raconte.

Dès lors, que signifie le lapsus calami de Poe? Outre le fait qu'il dénote, d'une part, l'éviction du signifiant *sépulture* et, d'autre part, un relâchement fugitif dans l'activité imaginante de l'écrivain, ce lapsus est l'irruption d'une image quotidienne (le réel), celle d'un *objet* que Mr Lackobreath, en toute logique, ne peut pas voir depuis son cercueil : une sculpture, un monument funéraire quelconque... Cette irruption du réel dans l'imaginaire du récit sous la forme d'une sculpture nous renvoie, très précisément, à la perception qu'Edgar Poe, comme nous-mêmes, a du monde des morts : c'est *un monde d'objets!*

Au XIX^e^ siècle — le conte de Poe est de 1832 —, le monde des morts s'est déjà constitué et réalisé absolument comme un monde d'objets et c'est sur et par ces *objets-signes* qu'un nouvel imaginaire de la mort s'est cristallisé et se cristallise encore! Par ces objets, cet imaginaire se dit, se dessine, se raconte, se montre à lui-même enfin... C'est sous la pression ou l'influence de ce référentiel social constitué que Poe a commis son lapsus; et c'est contre le front de ces objets-signes — dont l'accumulation en un lieu donné s'appelle *cimetière* — que Poe, malgré lui, se heurte...

Ainsi, barrant en quelque sorte cette aventure et la coupant en deux, l'Objet Funéraire (5) se dresse, tel un mur, sous la forme d'une sculpture, *à l'intérieur du récit et du réel!* De fait, la frontière entre le monde des morts et le monde des vivants est bien loin

(5) « Objet Funéraire » : c'est là un terme générique volontairement vague que nous conserverons pour l'instant. Tout ce qui va suivre viendra, à maintes reprises, le préciser et le définir; bref! le sortir de son vague provisoire et méthodique...

d'être aussi ouverte que Poe le croit : entre les deux mondes, il y a l'Objet, opaque, *signe d'une frontière* ordinairement infranchissable... Le plaisir de l'écrivain comme du lecteur en « vivant » *Perte d'Haleine* provient précisément, pour une part, de passer outre cette frontière opaque par la fiction. L'Objet Funéraire, objet-signe, signe d'une frontière, est un *objet-frontière.*

Ce lapsus de Poe est, en définitive, la fugitive et ultime manifestation d'une censure, l'ultime intervention du « principe de réalité » à l'intérieur du récit, à l'intérieur de cette « aventure de l'inconscient » comme dit Bachelard (6). Il est simultanément le signe d'une conscience de la transgression et d'une conscience de l'impossibilité de passer, tels que nous sommes, de l'autre côté de la frontière. Il est la reconnaissance d'une opacité fondamentale, d'une dissimulation. En vérité, la sculpture, le monument funéraire, l'objet-signe ou, plus généralement, l'Objet Funéraire, c'est, outre ce qui marque une frontière, ce qui fait exister cette frontière dans la conscience des vivants. Comme on le verra, le monde des morts s'est construit et solidifié comme mythe sur et autour de cette frontière opaque, de cette barre dissimulatrice.

Ce lapsus de Poe a donc valeur d'exemple et d'introduction-modèle à la notion d'Objet Funéraire : il est le rappel, on ne peut plus clair finalement, dans le texte, d'une frontière entre le monde des morts et le monde des vivants, frontière qui se matérialise ici par l'irruption du signifiant *sculpture*... On remarquera, à cette occasion, la situation frontière du lapsus lui-même à l'intérieur du conte : il est commis juste au moment de l'impossible passage de l'autre côté de la frontière, juste au moment où Mr Lackobreath, alias Edgar Poe, va passer du monde des vivants dans le monde des morts! Ce que nous lisons, en ce qui nous concerne, au travers de ce lapsus, c'est la *fonction sémiologique* primordiale de l'Objet Funéraire : opaque, il interdit, il censure, il barre, il dissimule : il coupe le monde en deux, le dédouble, en se dressant entre le réel et l'imaginaire. La perception véritable du « monde des morts » s'arrête là où se dresse l'Objet : c'est là également que l'imaginaire prends corps, que naît le mythe.

Quant au projet d'Edgar Poe en imaginant la réalisation de cet impossible passage, projet qui, comme on le verra, n'est insolite qu'*a priori*, ce fut d'abolir symboliquement, le temps d'un conte, cette censure, cette barre, cette opacité du signe funéraire. C'est que, par-delà la fonction dissimulatrice de l'objet-signe, Edgar

(6) G. BACHELARD, *L'eau et les rêves*, Paris/José Corti, pp. 80-81.

Poe croit, corrélativement au « fait » que la frontière entre la vie et la mort n'est pas fermée, en un au-delà non-vide de l'Objet. Pour lui, comme pour tant d'autres, l'objet-signe (qui émerge ici sous la forme d'une sculpture) n'est pas un signifiant vide, un signifiant dépourvu de signifié : il croît en un plein référentiel sous-jacent à l'Objet, à la représentation. *Magie* du signe funéraire...

Toutefois, cet au-delà n'est plein que parce que Edgar Poe — une fois encore, comme tant d'autres! — le veut plein, y introduisant à cet effet, à titre de preuve, son double, Mr Lackobreath : c'est toujours sur la base de ce type d'action projective que l'Objet se remplit, qu'il devient le signifiant réel d'un signifié non moins « réel » pour qui le désire ou le réclame tel. C'est sur la base de ce type d'action qu'il devient, lors de la contemplation et de l'entretien cultuels, fascinant... Comme le dit Bachelard, « les choses ne sont pas ce qu'elles sont, elles sont ce qu'elles deviennent. Elles deviennent dans les images ce qu'elles sont dans nos rêveries, dans nos interminables songeries. Contempler l'eau, c'est s'écouler, c'est se dissoudre, c'est mourir » (7). Contempler l'Objet Funéraire, c'est l'habiter, c'est se pétrifier, c'est se confondre à lui et s'y introduire pour y découvrir et partager un instant la vie immobile des morts ; c'est faire de lui le signe d'une après-mort secrète et viable : c'est vivre en lui...

Ainsi, si objectivement l'Objet censure, cache, dissimule, subjectivement, en produisant une frontière, il incite les vivants à lui attribuer un au-delà non-vide, une densité somatique, à le percevoir comme habité, peuplé, plein comme un œuf, à lui prêter même une personnalité!

« Dans le silence délaissé de cette cité de la mort, blanche et déserte, mon esprit concevait les plus horribles fantaisies, les plus horribles illusions tandis que les tombeaux et les monolithes bizarres semblaient s'imprégner d'une personnalité hideuse » (8).

Mais n'anticipons pas : contentons-nous pour l'instant de noter cette *dimension vécue* de l'Objet, cette dimension proprement phénoménologique sans laquelle l'Objet ne serait pas l'Objet, ne serait pas ce complexe sémiologique duquel, alliant *technique* et *magie*, naît le *mythe :* le monde des morts, le « royaume » et ses « sujets ».

(7) G. BACHELARD, *L'eau et les rêves*, op. cit., p. 66.
(8) H. P. LOVECRAFT, « Le témoignage de Randolph Carter », in *Démons et merveilles*, Paris, 10/18, 1970.

CHAPITRE 3

POUR UNE HISTOIRE DE L'OBJET FUNÉRAIRE

Au commencement de l'Occident chrétien était le dogme de la résurrection. Puis, insensiblement, c'est le rêve de conservation qui s'est imposé et a fini par régner confusément dans l'esprit des vivants, d'abord chez les grands de ce monde puis chez les autres. Du dogme de la résurrection au rêve de conservation, de cette transformation radicale de l'espoir d'immortalité, de ce glissement idéologique, l'Objet est né... L'Objet Funéraire tel que nous le connaissons, monumental, somptuaire, mausoléen, est issu de cette transformation de l'espoir, espoir non pas, en définitive, d'immortalité mais d'*a-mortalité.*

Aux premiers temps du christianisme, l'Objet ne s'impose pas : exception faite de l'inhumation — pratique dictée par la tradition —, ne semblent nécessaires ni la protection de la dépouille, ni la spécification de son lieu de sépulture, ni son individualisation par une quelconque épitaphe! Comme Monique, la mère de saint Augustin, est sur le point de mourir, en Italie, loin de sa Numidie natale, et que le frère d'Augustin déplore cette mort d'expatriée, la mourante lui jette un regard sévère pour avoir eu une telle idée et dit :

« Ensevelissez mon corps où bon vous semblera et ne vous inquiétez point... »

Puis, elle ajoute :

« Rien n'est loin pour Dieu... et il n'y a pas à craindre qu'il ne reconnaisse pas, à la fin des temps, le lieu où il doit me ressusciter » (1).

(1) Saint AUGUSTIN, *Les confessions*, livre IX, chapitre 11.

C'est aussi ce que, à sa façon, nous rappelle le Révérend Père Roguet, dans la première moitié du XXe siècle :

« Il ne sera pas plus difficile à Dieu de ressusciter Jeanne d'Arc, dont les cendres ont été jetées à la Seine, que Sainte-Thérèse de l'Enfant Jésus, dont la dépouille, en quelques années, s'était dissoute dans le sol humide du cimetière de Lisieux » (2).

Cette belle indifférence quant au lieu d'inhumation ainsi qu'à l'égard de l'identité et du devenir de la dépouille, qu'est-elle devenue? Si elle est encore véritable à l'époque d'Augustin, elle est dans tous les cas défunte à la nôtre : il suffit pour s'en convaincre de regarder nos cimetières... L'Objet est là, dressé, et il règne en maître au nom d'un désir inavoué de conservation indéfinie, d'amortalité! C'est « pour le souvenir » dira-t-on; ou bien encore, c'est « par respect pour nos morts » : il ne s'agit là que d'alibis! De monument en monument, d'épitaphe en épitaphe, c'est inlassablement le fantasme de la conservation qui se donne à lire, plus ou moins voilé... Ce que veut à présent l'homme moderne, c'est conserver sa peau et sa chair parce qu'il est persuadé qu'elles participent déjà de l'éternel ou, plus simplement, qu'elles sont les signes tangibles et irréfutables de son être!

L'Objet Funéraire, dressé entre la réalité biologique et l'amortalité imaginaire et convoitée, est là pour conforter les hommes dans leur fantasme et leur dire sans cesse qu'ils ont raison! Monique, en bonne chrétienne, n'en demandait pas tant, ne réclamait aucun Objet : croyant en la résurrection prochaine, elle est certaine de retrouver dans peu de temps et pour toujours ceux qu'elle aime :

« Je vous demande seulement de vous souvenir de moi devant l'autel du Seigneur, en quelque endroit que vous soyez » (3).

En fait, entre Monique et nous il s'est passé quelque chose. A la noble indifférence de Monique quant au devenir de sa dépouille a succédé une production frénétique de signes, de monuments, de tombeaux, de précautions embaumantes : entre Monique et nous, l'Objet s'est dressé. Le désir de conservation s'est substitué à l'espoir de résurrection et l'Objet, au travers de ses multiples composants (cercueil, caveau, épitaphe, etc.), est issu de ce désir...

Chez les croyants, tout se passe comme si au jour du Grand

(2) R. AUZELLE (cité par), *Dernières Demeures*, édité par l'auteur en 1965 (Imprimerie Mazarine), p. 125.
(3) Saint AUGUSTIN, *op. cit.*, IX, 11.

Réveil, Dieu, devenu oublieux, n'allait pas reconnaître les siens! Deux précautions valent mieux qu'une...

(1) *Remember, O Lord, your servant*
who died in your peace
Right Reverend Denis Dean O'Kane. P.P., V.F.
Died on 4th march 1968
May he be with Christ fort ever

(Granard) (4)

« Souvenez-vous, Ô Seigneur, de votre serviteur » : le Révérend Denis D. O'Kane a peur qu'on ne l'oublie et, compensation symbolique, il l'écrit bien fort en lettres blanches sur son tombeau de pierre noire.

Nous ne sommes plus au temps de Monique. L'incertitude est là désormais, même chez les plus croyants. Le dogme et l'espoir se sont effrités simultanément. La méfiance s'est infiltrée au cœur du salut chrétien et ce dernier s'est vu progressivement remplacé par toute une technologie minutieuse aux « progrès » programmés par le désir de conservation. Corrélativement au développement économique et industriel de l'Occident, l'espoir s'est ainsi converti en preuves, en techniques symboliques diverses, en signes, en pratiques embaumantes. C'est de ce glissement de l'espoir de résurrection au désir de conservation généralisé des morts que naît la Société de Conservation et, avec elle, l'Objet Funéraire.

On doit alors s'interroger, afin de bien saisir la signification de l'Objet Funéraire, sur les causes de la naissance de ce désir de conservation des morts en Occident, ce désir qui n'est rien moins que le désir de faire naître, au travers de maintes pratiques occultant la réalité biologique et sociale de la mort, l'éternel dans le temporel! C'est en se référant au contexte, religieux, sociologique, psychologique, aux traditions, aux coutumes, aux rituels et aux discours que l'on pourra apporter quelques éléments de réponse à cette interrogation et saisir en profondeur le sens de l'Objet Funéraire; c'est-à-dire le saisir au travers des variables historiques qui ont conduit son élaboration, sa production, sa complexification, puis, ultime étape du règne de l'Objet, sa quasi-*naturalisation*...

(4) Toutes les épitaphes citées au cours de ce livre seront numérotées. Elles seront généralement suivies du nom du lieu d'où elles proviennent : ici, *Granard* (cf. Liste des Lieux, nº 176).

Car enfin, l'Objet Funéraire est devenu « naturel »; il va de soi, il est évident : c'est son absence qui est pratiquement devenue impensable. Subjectivement, l'Objet F. n'est pas perçu pour ce qu'il est véritablement, à savoir un *objet* ou, comme le dit très justement Michel Dansel, « une prothèse sur le souvenir » (5). L'Objet est devenu une excroissance naturelle du lieu d'inhumation. Lieu (*topos*) et signe (*séma*) sont désormais tellement imbriqués l'un dans l'autre, sont si naturellement saisis comme coextensifs, qu'aucun des deux, phénoménologiquement, n'est rendu à sa différence, n'est saisi dans sa nature propre. De ce subtil mélange surgit une entité puissante et floue : l'Objet Funéraire.

Signe que l'indifférenciation entre le lieu et le signe, entre le lieu et l'Objet qui l'occulte est parfaitement réalisée, on trouve fréquemment l'Objet Funéraire improprement nommé. Ainsi, dans l'article de Pascal Payen Appenzeller consacré au cimetière du Père-Lachaise (6), nous lisons :

« Mais déjà se profile, à gauche, la tombe d'Héloïse et Abélard, l'un des plus grands et des plus beaux mausolées du cimetière » (p. 6)...

Si l'on se souvient du sens exact auquel renvoie le signifiant *tombe* — chapitre 2 : « lieu où l'on enterre, *the grave* » —, force est de constater que l'emploi de ce mot est ici impropre : il est considéré comme synonyme de « mausolée » ou, plus généralement, de « monument »! De même, chez Michel Dansel (op. cit.), nous avons relevé les phrases suivantes :

« je considère une tombe comme une prothèse sur le souvenir » (p. 13) : c'est de *tombeau* ou de *monument* que veut parler l'auteur...

« nous ne manquerons pas de remarquer la sépulture d'Amélie Couturier, complètement chavirée par la végétation » (p. 156) : ce n'est pas la sépulture mais le *monument* qui est chaviré...

« la sépulture de ce dernier représente... » (p. 194) : id.

« Sur une sépulture nous lisons... » (p. 276) : id.

L'Objet Funéraire, en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'objet, n'est plus psychologiquement dissocié du lieu : il est devenu, si

(5) M. DANSEL, *Au Père Lachaise*, Paris/Fayard, 1976, p. 13.
(6) P. P. APPENZELLER, *Connaissance de Paris et de la France*, supplément au nº 30, octobre-novembre 1976 : « Au Père-Lachaise ».

l'on peut dire, toute la réalité funéraire et est confondu à elle! Il n'y a guère qu'à l'occasion d'un lapsus comme celui d'Edgar Poe (cf. chap. 2) que l'Objet, véritablement, s'offre dans sa *nature ajoutée,* dans sa *superposition signifiante* au lieu d'inhumation : le langage commun, lui, a estompé la différence... ; et il avait toutes les raisons de le faire car c'est de cette annulation de la différence que l'Objet devient pleinement la face signifiante de ce qu'il occulte, le phare des ténèbres souterraines.

Du mausolée somptuaire (au caveau immense) à la simple croix de bois, l'Objet, au travers des multiples formes qu'il prend, ne nie pas la fosse qu'il occulte : il l'affirme, au contraire! comme *contenant,* comme son signifié, renvoyant ainsi à un *contenu,* à un non-vide. Ce que nie l'Objet, ce n'est pas la fosse elle-même mais sa vacuité, son insignifiance, son silence, l'indécodabilité de son obscurité. La source de l'indispensabilité de l'Objet apparaît ici : sans lui, une fosse refermée, une tombe comblée, n'est plus une fosse, n'existe plus en tant que telle et donc ne contient plus! L'Objet Funéraire *signale* la non-béance, le non-vide : il sémantise l'absurde, raconte l'après-mort, fait de la mort une seconde existence (car ce dont on parle existe forcément!). Par cette relation imaginaire entre le visible et l'invisible, le signifiant et le signifié, l'Objet se transcende, tout se sémantise — l'Objet et la mort —; l'Objet fascine; par cette relation, le cimetière se différencie du musée, le Père-Lachaise du Louvre, le gisant de Félix Faure de la Victoire de Samothrace... Pour reprendre une métaphore pédagogique célèbre, ce signifiant et ce signifié-là sont saisis par la *doxa* comme le sont le *recto* et le *verso* d'une feuille : « Ces éléments sont intimement unis et s'appellent l'un l'autre » (7).

A présent on dit *sépulture* ou *tombe* et l'on pense « tombeau » ou « monument ». On dit *grave* en anglais et l'on pense « gravestone » ou « monument ». En allemand, on dira *Grab* et on pensera « Grabmal » qui signifie « monument funéraire, mausolée ». Etc. Dans les cimetières d'Allemagne et d'Autriche on trouvera gravé sur les monuments familiaux *Familiengrab* (en Hollande, *Familiengraf*) et en France, au Père-Lachaise, on trouvera, gravées sur de somptueux mausolées du XIX^e^ siècle, les inscriptions :

(2) *Sépulture du Prince de Valachie Georges D. Bibesco*
(3) *3^e^ sépulture de la famille Catena*
(4) *Sépulture de la famille Tardieu*

etc.

(7) F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale,* Paris/Payot, 1971. p. 99.

L'Objet est là : il ne se nomme pas. Coextensif à la sépulture, il ne se désigne pas comme objet ajouté : sa présence est naturelle.

En fait, l'Objet Funéraire devenu indispensable, naturel, investi d'une prodigieuse *signifiance,* les cimetières contemporains ne sont jamais, lorsqu'on y pense, qu'une incroyable accumulation pathologique d'Objets, un espace surpeuplé de monuments divers, une fantastique concentration monumentale. Les cimetières occidentaux, pour reprendre une phrase d'Edgar Morin, sont des « verrues monstrueuses qui prolifèrent sur la vie humaine » (8), qui s'étendent et s'augmentent sans cesse de leur *contenu imaginaire :* ce sont, si l'on peut se permettre, des bulles qui nous bouffent l'espace! Certains cimetières italiens, comme ceux de Gênes, de Milan, de Bari ou de Messine (9), sont appelés *Cimitero Monumentale :* ceci est monstrueusement vrai!

Pourtant, les cimetières n'ont pas toujours été ainsi. De nos jours, certains cimetières irlandais, comme sortis tout droit de la fin du Moyen Age, sont simples, verts et gris, « a-monumentaux » et désordonnés à souhait : ils ne font pas d'ombre, ou si peu, sur le monde des vivants (10). Il a fallu que naisse l'Objet dans toute sa délirante vanité... Aussi, plus que jamais, la nécessité d'une approche historique de l'Objet Funéraire s'impose. Il nous faut faire une philologie de l'Objet ou, plus précisément, mener une analyse sémiologique diachronique et génétique à son égard.

Avant d'entamer cette « philologie », il nous faut toutefois revenir sur certaines propriétés de l'Objet Funéraire, en particulier sur le fait qu'il ne se définit pas d'emblée par sa fonctionnalité ou son utilité mais par sa *valeur phénoménologique.* L'Objet Funéraire est un objet profondément idéalisé : lieu de projections multiples, parfois même frappé d'un investissement libidinal considérable comme l'on dit, l'Objet est un objet magnifié, aimé, individualisé, protégé, entretenu, visité, embrassé, caressé... L'Objet est vécu et aide à vivre : il est le produit d'un désir qui s'est projeté dans la matière et se montre à lui-même, indéfiniment. Par la relation cultuelle à l'Objet, rituelle et tautologique, ce désir, fantasmatiquement, parvient à s'assouvir.

On peut évidemment toujours, lorsqu'on s'en tient à sa fonction « objective », définir l'Objet négativement en ce qu'il est, effectivement, signe de négation, signe d'une dissimulation protectrice

(8) E. MORIN, *L'homme et la mort,* Paris/Seuil, 1970, p. 26.
(9) Cf. Liste des lieux, n° 3, 8, 25 et 39.
(10) Cimetières de *Kilfenora* et de *Killinaboy* (cf. Liste des lieux n° 188 et 189)...

vis-à-vis de certains aspects de la mort : la pourriture, la puanteur, l'infection, etc. L'Objet cache le cadavre et son avenir physico-chimique normal : en ce cas, hygiénique, toute sa fonction est de protéger les vivants des dangereuses émanations des morts... Ces arguments définitoires et « réalistes » sont ceux généralement mis en avant par le discours hygiéniste : ils ne sont pas négligeables mais partiaux en ce qu'ils ne tiennent pas compte de l'*ambivalence* fondamentale de l'Objet, en ce qu'ils n'envisagent pas l'Objet comme le lieu propice à une *refonctionnalisation* complète de l'acte dissimulateur!

En effet, si l'on s'en tient aux arguments avancés par le discours hygiéniste, on s'aperçoit que ce discours n'est pas à même de rendre compte des raisons de l'extraordinaire complexification sémiologique de l'Objet — statuaire, somptuaire, langagier... —, laissant ainsi de côté les causes profondes de son développement en Occident. Ce discours spécule en fait insidieusement, au nom d'un réalisme de « bon ton », sur ce que Umberto Eco appelle la « fonction première » ([11]) — la fonction qui se donne « objectivement » et « immédiatement » à lire —, sur la dimension fonctionnelle manifeste et évidente de l'Objet, sur ce que l'Objet fonctionnellement *dénote,* évacuant à cette occasion les « fonctions secondes » qui sont *connotées* mais non pas secondaires. A la base de cette critique du discours hygiéniste, si tant est qu'il existe véritablement, il y a, on l'aura deviné, le fait que la définition « objective » de l'Objet n'épuise pas sa fonctionnalité. Outre sa fonction « objective », débordée dans les faits (cf. sa complexification sémiologique), l'Objet a une fonction « subjective » et « ce statut culturel de l'objet entre en contradiction directe avec son statut pratique » en s'orientant vers le « symbolique et le statuaire » ([12]) : alors, l'Objet Funéraire, ainsi considéré, est aussi un signe d'affirmation, un signe positif, en ce que, phénoménologiquement (du point de vue de l'endeuillé), il permet d'affirmer et de se convaincre d'un plein référentiel constant signalé par sa présence même, de matérialiser un fantasme, de produire un effet de « somaticité » ou tout au moins de présence nous délivrant du vide, du sentiment de perte, du non-sens!

Comme le dit Claude Lévi-Strauss, « Les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent. Le signifiant précède et détermine le signifié » ([13]). Le signifiant, l'Objet, n'est pas que le signifiant

([11]) U. Eco, *La structure absente,* Paris/Mercure de France, 1972, p. 276 et suiv.
([12]) J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe,* Paris/Gallimard, 1972, p. 32.
([13]) C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss,* p. XXXII.

d'une distanciation protectrice des vivants vis-à-vis des morts : *il génère aussi le signifié que réclame le désir de conservation;* et ce signifié, le corps permanent, purement imaginaire mais généré par l'Objet, s'en vient, rétroactivement, légitimer le désir qui l'a produit en « apportant » avec lui un lieu de fixation à ce désir, un objet, un signifiant de lui-même, l'Objet Funéraire, lieu de fusion du réel et de l'imaginaire.

Parvenu à ce stade de notre réflexion, l'Objet Funéraire est devenu doublement problématique. D'une part, la mise à jour de son *ambivalence fonctionnelle,* issue de son ambiguïté phénoménologique — fonctions « objective » et « subjective » —, nous renvoie à l'ambiguïté du comportement cultuel lui-même : on se sent obligé, le jour, de rendre visite aux « chers disparus » et d'apporter des fleurs mais qui ira, la nuit, se recueillir sur un tombeau? Qui ira au cimetière la nuit? Exception faite du profanateur, voleur ou nécrophile, du « nécromantique » comme dit Michel Dansel, de l'anti-sémite s'introduisant nuitamment dans un cimetière juif pour y perpétrer une quelconque extermination symbolique — c'est arrivé en Alsace! —, de l'idéaliste vengeur venant pour la nième fois plastiquer la chapelle d'Adolphe Thiers ([14]), de l'antiquaire même, avide de fer forgé et d'œuvres « kitsch », il n'y a guère que quelques « délinquants juvéniles », étouffants d'ennui, qui s'introduiront la nuit, pour se « distraire », dans les cimetières ([15]); ou bien le parieur apeuré qui traversera hâtivement, parce qu'il a dit qu'il le ferait, le champ obscur hérissé de croix tandis que ses amis ricanent en l'attendant à l'extérieur de l'enclos; ou bien encore un groupe de jeunes en vacances qui, tous ensemble, ont décidé de se prouver, en chantant, en courant, en flirtant entre les tombeaux, qu'ils n'ont pas peur... Mais peur de quoi?

Il faut que le monde des morts, monde d'objets, monde de signes, monde-miroir, soit le lieu d'investissements multiples et contraires pour que l'Objet, signe apprivoisé et rassurant le jour, devienne, sitôt la nuit tombée, un signe menaçant doué d'une vie propre et terrifiante!

« Autour de moi, il y avait des tombes, l'obscurité et les ombres; au-dessous de moi s'embusquaient des périls dépassant toute imagination humaine » ([16])...

([14]) Cf. M. Dansel, *Au Père Lachaise,* op. cit., pp. 170-171.
([15]) Cette information nous a été donnée par un commissaire de gendarmerie de la Région Parisienne. C'est lui également qui nous a rapporté le cas des « antiquaires-cambrioleurs »...
([16]) H. P. Lovecraft, *Démons et merveilles,* op. cit.

Dans les limites du nycthémère, l'ambivalence de l'Objet et du culte attaché à lui surgit : le jour est la période du simulacre et la nuit celle de l'aveu. *L'abandon nocturne de l'Objet fait partie intégrante du culte des morts :* dans le noir, où tout est dicible, tout vit, surtout les morts. Dans l'obscurité des cimetières déserts, l'Objet s'anime d'une vie intérieure, *contenue,* muette, captive. Alors, la nuit venue, les vivants effrayés par leur propre imagination préfèrent « mourir » : ils dorment. Ainsi, chaque nuit, renaît le mythe du monde des morts et perdure l'Objet dans son ambivalence fondamentale : il conserve les morts le jour et protège les vivants la nuit, il sécurise les vivants le jour et les terrifie la nuit.

D'autre part, sachant que l'Objet Funéraire émane d'un désir compensatoire s'opposant à la reconnaissance biologique de la mort, il s'avère tout à fait impossible de mener à bien une sémiologie diachronique de l'Objet sans la doubler de l'histoire d'un désir, à savoir celui du sens commun, ambigu et nécrophobique, conduit en priorité par un fantasme de conservation. Comme l'a fort bien montré Émile Benvéniste, la reconstruction sémantique d'une unité signifiante, tel un mot par exemple, ne peut, dans de nombreux cas, être menée à bien si l'on ne tient pas compte du *contexte* historique de production de cette unité signifiante et de son champ référentiel spécifique (17). De même, le sens de l'Objet Funéraire ne peut nous apparaître que très imparfaitement si l'on s'en tient à sa seule évolution morphologique, abstraction étant faite du contexte. L'Objet n'explique pas tout par lui-même, en particulier pas les causes de sa production et de son évolution. A la source de l'Objet, il y a la dynamique du désir et ses images actualisatrices primitives qu'il nous faut découvrir pour le comprendre. L'Objet, en premier lieu, est la projection de ces images — et donc de ce désir — dans la matière. L'Objet Funéraire a été fait à l'image du désir et l'étude de l'Objet devra se doubler d'une étude du Sujet qui l'a imaginé et désiré. Comme le dit Gaston Bachelard, il faut que « Toute doctrine de l'image se double, en miroir, d'une psychologie de l'imaginant » (18)... Toutefois, ne nous empressons pas de croire et de réduire la fonction de l'Objet Funéraire à la simple fonction de projection-illustration du désir dans la matière : ce serait oublier

(17) E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale I,* Paris/Gallimard, 1966, chap. XXIV, pp. 289 à 307 : « Problèmes sémantiques de la reconstruction », pp. 299-300 en particulier...

(18) G. BACHELARD, *La terre et les rêveries du repos,* Paris/José Corti, 1974, p. 9.

l'*effet rétroactif* de l'Objet sur le désir, sur le sujet imaginant lui-même.

Si « on peut penser que le principal intérêt de l'analyse structurale est de ne pouvoir trouver que ce qui était déjà là, de rendre compte avec plus de rigueur de ce que la conscience naïve avait « repéré » sans « l'analyser », alors « l'analyse structurale suppose toujours, à titre de stade antérieur explicite ou implicite, quelque chose comme une phénoménologie de son objet » (19)... Sans cette contextualisation phénoménologique préalable, on reste, c'est certain, à la surface des choses, prisonnier d'une approche descriptiviste résolument an-historique.

Répétons-le : l'Objet Funéraire est, dans tous les cas et primitivement, le produit d'une réaction. Il a succédé ou répondu à la reconnaissance traumatique de la réalité biologique de la mort, à la terreur du devenir. Cela ne signifie pas que le sens commun comprend ou accepte cette réalité! La *doxa* ne comprend pas ce réel là mais tente, bien plutôt, de le ré-organiser, dans les limites du possible, selon le *mode du désir.* Elle dévalorise et néantise à cette occasion les « images primitives » qui la hantent : « ce qui oriente les tendances psychologiques, ce sont les images primitives; ce sont les spectacles et les impressions qui ont, subitement, donné un intérêt à ce qui n'en a pas, un *intérêt à l'objet* » (20)... En l'occurrence, pour la *doxa,* ce qui va brusquement devenir intéressant, ce qui va provoquer un regroupement des subjectivités par-delà la diversité des confessions ou des situations sociales et produire l'Idéologie de la Conservation, c'est le corps, le *soma,* le corps-valeur, le corps-signe!

Quoi de plus naturel, dira-t-on, que le corps soit objet d'intérêt, objet de désir! Mais ce que revendique l'imaginaire doxal, ce qu'il désire, c'est le corps permanent, amortel, indécomposé et indécomposable, et que, en conséquence, on s'acharne, encore et toujours, même lorsque la vie l'a quitté, à appeler *corps*... On parle de « levée du corps »; on dit que « le corps de X a été transporté au cimetière de P. »; etc. Il ne s'agit pourtant que d'un *cadavre* déjà miné par la décomposition organique mais alors, entre la réalité biologique de la mort et les vivants, se dressent le langage, les pratiques pré-inhumatoires (toilette, maquillage, habillement,

(19) C. METZ, *Essais sur la signification au cinéma — I,* Paris/Klincksieck, 1971, pp. 25-26.

(20) G. BACHELARD, *La psychanalyse du feu,* Paris/Gallimard, 1968, coll. « Idées », p. 149.

pose donnée au cadavre, etc.), et, enfin, « pour l'éternité », l'Objet, le signe des signes propres à faire de l'imaginaire des vivants toute la réalité de la mort.

En conséquence, il reste que si « la tâche future de la sémiologie est beaucoup moins d'établir des lexiques d'objets que de retrouver les articulations que les hommes font subir au réel » ([21]), alors ces articulations apparaîtront d'autant mieux qu'elles seront approchées sur la base d'un contexte historique défini, celui-là même qui aura favorisé leur élaboration et leur production... Rendons donc préalablement, pour mieux le découvrir ou le redécouvrir, l'Objet Funéraire à sa dimension historique.

([21]) R. BARTHES, *Éléments de sémiologie* in *Communications 4*, Paris, 1964, p. 114.

PREMIÈRE PARTIE

SOMA ET SEMA

(problèmes de la référence)

« ... il est possible que réellement nous soyons morts, comme je l'ai entendu dire à un savant homme, qui prétendait que notre vie actuelle est une mort, que notre corps est un tombeau... »

(PLATON, *Gorgias* 493b)

« Certains disent que le corps est le tombeau (*sèma*) de l'âme, parce qu'elle y est ensevelie pendant cette vie. Comme d'autre part c'est par lui que l'âme signifie ce qu'elle veut dire, on dit qu'à ce titre aussi le nom de *sèma* (*signe*) lui convient. »

(PLATON, *Cratyle* 400b)

CHAPITRE 4

LE GESTE INHUMATOIRE

« Mourir? C'est seulement un pas dans l'obscurité ».

(HÖLDERLIN, *Empédocle*)

« Tout comportement humain, ne serait-ce que « creuser un trou », par exemple, est doublement signifiant : pour le sujet du faire, d'abord, pour le spectateur de ce faire, ensuite. »

(A. J. GREIMAS, *Pour une sémiotique topologique*)

S'il est un fait qui a activement contribué à créer un contexte favorable à la *valorisation du corps,* c'est bien la pratique inhumatoire. *Sepelire,* ensevelir, a été le signe de reconnaissance de tous les chrétiens. De l'héritage israélite (1), le christianisme, dès ses origines, a retenu l'obligation d'enterrer ses morts. Cette option en faveur du rite inhumatoire s'est essentiellement définie en Occident *contre* les pratiques crématoires, pratiques destructrices, reconnues par le christianisme primitif comme caractéristiques du monde païen. Le christianisme, dans son combat, semble donc avoir apporté avec lui, contre les peuples païens, dont la plupart étaient des incinérants, une pratique funéraire incitant à un certain respect du « corps » *après la mort*...

Toutefois, *l'inhumation comme signe est un signe ambigu*... L'argumentation qui va suivre à ce propos paraîtra sans doute facile aux ethnologues avertis mais nous n'aspirons ici qu'à inciter n'importe quel lecteur à opérer un décentrement, à sortir de

(1) D. LIGOU, « L'évolution des cimetières » in *Arch. Sc. soc. des Rel.*, 39, 1975, pp. 61-77 : cf. p. 62.

l'évidence sinon du quotidien, du moins de la tradition, à seule fin de reconsidérer l'inhumation comme simple *séquence gestuelle*, primitive et non-sudéterminée par une culture particulière.

Certes, dès les premiers siècles de notre ère, l'essor du christianisme a fait reculer la crémation en Europe. Mais qu'on ne s'y trompe pas : qu'on ne prenne pas pour autant l'inhumation pour une pratique spécifiquement chrétienne!

« Aux frontières mêmes de l'espèce, l'homme de Néanderthal enterrait aussi ses défunts dans des tombes sommairement aménagées » (2).

Chez les peuples germaniques, on voit apparaître les pratiques inhumatoires bien avant l'essor du christianisme...

« A côté de la crémation, on voit... apparaître, dès la fin de l'ère préchrétienne — donc bien avant l'avènement du christianisme — la pratique de l'inhumation des morts, qui fut consacrée plus tard par le christianisme et supplanta la crémation » (3).

Il faut se méfier d'une certaine idéalisation rétrospective de la pratique inhumatoire, du geste, du signifiant : le signifié n'est peut-être pas aussi clair et univoque qu'on veut bien le croire...

« L'Église interdit l'incinération parce qu'elle tient à l'inhumation comme à une tradition de famille. Le corps de Jésus fut déposé au tombeau. Les premiers chrétiens, dans un monde païen qui pratiquait l'incinération, restèrent fidèles à l'inhumation » (4).

Cette déclaration du R. P. Roguet est sujette à l'idéalisation rétrospective du geste : tout se passe ici comme si à la dichotomie *païens-chrétiens* correspondait, absolument et sans mélange, la dichotomie *crémation-inhumation.*

En fait, le succès de l'inhumation consacrée par le christianisme, vient aussi, pour une part, de ce que les populations d'Europe étaient prêtes à accepter et à recevoir cette pratique car elle ne leur était pas étrangère, ni physiquement ni psychologiquement, et que certaines y avaient déjà recours. La pratique inhumatoire, généralisée par le christianisme, a été ainsi d'autant

(2) C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris/Plon, 1955, éd. 1976, p. 261.
(3) R. Hachmann, *Les Germains*, Genève/Nagel, 1971, p. 137.
(4) R. Auzelle (cité par), *Dernières Demeures*, op. cit., p. 125 : la déclaration du R. P. Roguet est au plus tard de 1931...

plus aisément acceptée qu'elle se confondait avec des pratiques pré-chrétiennes. C'est ici que naît l'ambiguïté fondamentale de cette pratique, de ce signe, de cette séquence gestuelle. L'inhumation, comme fait anthropologique, a une dimension signifiante bien supérieure à celle qui lui a été conférée par le christianisme :

« Individuelle ou collective, sous l'habitation même ou en dehors de l'agglomération, l'inhumation véritable est une des formes les plus anciennes (Moustérien) et les plus répandues, depuis les primitifs (Fuégiens, Tasmaniens, Australiens), les grandes civilisations de l'Antiquité (de la Méditerranée à la Chine) jusqu'aux adeptes des religions universelles (Judaïsme et Islam dogmatiquement, Chrétienté dans sa majorité, Bouddhisme partiellement) » (5).

Dès le départ donc, la pratique inhumatoire, dont les racines sont profondes, se trouve investie d'une puissance phénoménologique et d'une « signifiance » incontrôlables dans leur totalité par le seul discours chrétien. D'emblée, l'ensevelissement du corps s'avère être un acte susceptible d'être interprété ou réinterprété en marge de la signification chrétienne du geste...

Certes, il faut bien reconnaître que la crémation « s'est néanmoins conservée jusqu'à une époque très tardive à la périphérie septentrionale du monde germain » (6) et que, dans ce contexte, l'inhumation a pu rapidement *apparaître*, d'un côté comme de l'autre, comme le signe par excellence de la pratique funéraire chrétienne.

Mais on sait également que lorsque les missionnaires espagnols voulurent imposer aux Indiens des Andes la pratique de l'inhumation, ceux-ci refusèrent violemment car rien ne les prédisposait à l'accepter. Les Indiens avaient pour coutume de déposer leurs morts dans des cavernes, parfois creusées dans des falaises ou dans des sortes de tours, rondes ou carrées. Les missionnaires se heurtèrent à la tradition andine, étrangère au concept d'inhumation, et ne purent jouer sur aucune prédisposition des mentalités collectives à cette pratique.

« Ce fut avec la plus grande répugnance, pour ne pas dire avec la plus grande horreur, que les Indiens obéirent aux prêtres catholiques qui exigeaient que leurs morts fussent inhumés dans les cimetières consacrés. Pris de désespoir, ils déterraient les cadavres la nuit pour les transporter dans leurs anciennes sépultures. A des pères jésuites qui leur demandaient pourquoi ils agissaient ainsi, ils répondirent : « Par pitié et commisération pour

(5) R. Auzelle, *Dernières Demeures*, op. cit., p. 114.
(6) R. Hachmann, *Les Germains*, op. cit., p. 137.

nos morts, afin qu'ils ne soient pas fatigués par le poids des mottes de terre » (7). »

Signe accepté par les Germains mais refusé par les Indiens des Andes, l'inhumation comme signe funéraire chrétien est un signe *ambigu* qui apparaît en Europe comme prédisposé à la déviation sémantique. Étant donnée son antériorité païenne, l'inhumation semble être une pratique propice à la réinterprétation para-chrétienne. Cette réinterprétation sera d'ailleurs d'autant plus aisée que si le signifié est nouveau (imitation de l'ensevelissement du Christ), le signifiant (le geste inhumatoire), lui, est ancien.

C'est un fait connu que si le christianisme fait progresser l'inhumation et reculer la crémation, *en échange* « il adopte nombre de types de sépulture païens, de la stèle commémorative... au sarcophage sculpté, en y superposant son iconographie et ses symboles » (8). Cela prouve que, dès le départ, dans le monde chrétien naissant, l'ambiance est à la réinterprétation; et dans ces conditions, on peut légitimement suspecter que la vieille conception pré-chrétienne de la mort et de l'après-mort, naturaliste et animiste, intégrée par le christianisme et, finalement, protégée par lui, a pu survivre, sous-jacente, dans le mental collectif des populations d'Occident, guettant le bon moment pour surgir à nouveau en plein jour : au niveau des pratiques funéraires, avec le Christianisme, il n'y a pas *substitution* pure et simple mais *superposition* et *interpénétration* des coutumes et des croyances...

Quoi qu'il en soit, et sans trop se soucier de ce substrat culturel sur lequel il vient se plaquer, le Christianisme fait alors de l'inhumation le signe caractéristique, le geste fondamental de son rituel funéraire. De la sorte, corrélativement à son essor, il fait reculer la crémation *en son nom,* alors même qu'il ne fait, en définitive, que généraliser une pratique pré-existante à laquelle il donne sa préférence et, si l'on peut dire, une nouvelle « étymologie », une nouvelle source : l'ensevelissement de Jésus!

Il reste que dans toute cette gestualité funéraire que constitue l'ensevelissement des morts il faut distinguer, comme le dit Algirdas Julien Greimas, la part de communication de celle du faire (9). Cela ne signifie pas que le geste est insignifiant en tant

(7) A. Métraux, *Les Incas,* Paris/Seuil, 1962, p. 66.
(8) R. Auzelle, *Dernières Demeures,* op. cit., p. 36.
(9) A. J. Greimas, « Réflexions sur les objets ethno-sémiotiques », in *Sémiotique et sciences sociales,* Paris/Seuil, 1976, p. 175.

que pure opération pratique : l'ensevelissement, en tant que pure opération pratique, est signifiant, ne serait-ce que parce qu'il trahit l'appartenance à une certaine culture ou tradition. Le faire est donc, dans cette mesure, signifiant... Mais au-delà de la pure opération pratique, il y a la *dimension communicationnelle du geste* proprement dite. Elle n'est pas le lieu d'une pure opération pratique mais le lieu d'une construction volontaire : le lieu de construction d'un *message.*

Toutefois, il est plus juste de dire que cette dimension communicationnelle est le lieu de construction non pas du message mais *des* messages : s'y trouvent en effet construits, d'une part, le *message de l'émetteur* et, d'autre part, le *message du récepteur.* En l'occurrence, le message de l'émetteur sera celui de l'Église et de ses représentants émis à l'occasion ou à propos de l'ensevelissement, référé à l'événement et supporté par lui; le message du récepteur sera le message reçu à l'occasion du même ensevelissement par le sens commun, la *doxa,* les fidèles, la famille endeuillée, etc.

Selon le schéma classique de la communication, le message du récepteur (R) doit être identique au message de l'émetteur (E), ce qui revient à réduire, à ce niveau théorique de définition de la communication, le message reçu à l'état de simple *reconstruction* du message émis.

E — Message → Message — R

Mais la pratique est souvent tout autre en ce que tout message émis est potentiellement — et le plus souvent effectivement — l'objet d'une déviation, d'une reconstruction partiale et partielle de la part du récepteur... En ce cas, le message reçu, *parasité,* n'est plus réductible à l'état de simple reconstruction : il est bel et bien le fruit d'une *nouvelle construction* venant subvertir le contenu du message émis et introduire une différence telle qu'elle peut parfois entraîner la rupture de la communication. Mais, pour l'instant, tournons-nous vers la construction du message émis.

L'exploitation communicationnelle du rite d'ensevelissement par les prédicateurs chrétiens se fonde, en premier lieu, sur une autre exploitation : sur l'exploitation, comme le dit Edgar Morin, « de la vertu vécue, primitive » contre la « tendance intellectuelle à la vertu » (10)... Le protestant E. Bersier n'ira-t-il pas jusqu'à dire

(10) E. Morin, *L'homme et la mort,* op. cit., p. 214.

que « L'Évangile n'est nulle part plus à sa place qu'en face d'une tombe qui va s'ouvrir » car de telles circonstances pour la prédication constituent « un des moyens les plus puissants de faire connaître l'Évangile et de ramener à la foi chrétienne des âmes indifférentes ou incrédules » ([11]) : appel, on ne peut plus clair, à l'exploitation du vécu, à l'exploitation quasi terroriste du rituel inhumatoire!

Ainsi donc, « Le but de la sépulture chrétienne est avant tout pédagogique et missionnaire » ([12])... Dans cette perspective « pédagogique », l'*encodage* — qui est en fait un *sur-codage* — de la séquence de gestes que constitue l'ensevelissement se réalise selon trois axes : présent-passé, présent-présent, présent-futur.

La tombe est là, ouverte, béante : on y dépose le cadavre. Cette période gestuelle va être encodée selon l'axe *présent-passé :* « Souviens-toi de l'ensevelissement de Jésus ou bien encore de celui d'Étienne! ».

« Des hommes pieux ensevelirent Étienne, et le pleurèrent à grand bruit » ([13]).

Par ces références aux *origines chrétiennes* du rite, l'ensevelissement devient *pré-texte,* image vécue et primitive, à l'enseignement du *texte.* Ainsi encodé, l'ensevelissement se trouve affecté d'une signification nouvelle. Par la relation *mimétique* établie entre le geste présent et le geste passé, entre le geste actuel et le geste mythique, sous la pression de la codification ecclésiale du geste inhumatoire, l'ensevelissement devient un *acte réactualisateur.* Tous les gestes qui le composent — creuser, porter, déposer, pleurer et recouvrir de terre — ne sont plus de pures opérations pratiques : ils constituent une *séquence de signifiants* mettant en *communication* le sens commun avec le modèle, le précédent par excellence, la séquence de signifiants originelle, l'acte mythique. Par ce décalage introduit entre l'inhumation comme opération pratique et l'inhumation comme mime réactualisateur du modèle mythique — décalage résultant de l'interposition de l'encodage chrétien de l'ensevelissement entre l'acteur-spectateur et l'opération pratique —, l'ensevelissement, assujetti au modèle, perd son paganisme et sa laïcité. Ainsi s'amorce un processus d'oppression

([11]) E. BERSIER, *Projet de révision de la liturgie des Églises Réformées de France,* Paris, 1888, cité par F. Andrieux, in *Arch. Sc. soc. des Rel.,* 39, 1975, p. 120.

([12]) B. VOGLER, *Arch. Sc. soc. des Rel.,* 39, 1975, pp. 139-146 : cf. bibliographie; p. 143.

([13]) Actes des Apôtres, VIII, 2.

idéologique immédiatement branché sur la pratique et la dominant.

Tel est le résultat de l'intervention du mythe, dès ce premier axe de codification « présent-passé ». Phénoménologiquement, l'usage de l'acte mythique (l'ensevelissement du Christ) introduit à « un monde sans contradictions parce que sans profondeur, un monde étalé dans l'évidence, il fonde une clarté heureuse : les choses ont l'air de signifier toutes seules » ([14]); et, de fait, tout, brusquement, fait figure de *répétition,* de reproduction éternelle du même signifiant-source.

Puis la tombe est fermée : c'est le repos du mort qui commence... Une fois la fosse remplie de terre et le cadavre devenu invisible, le mythe chrétien de la mort ne peut plus se taire s'il veut maintenir le processus d'oppression idéologique amorcé devant la tombe ouverte. Le discours chrétien va alors spéculer sur l'invisible, selon deux axes (le présent et le futur), se faire discours pseudo-hypothétique et réintroduire, inlassablement, à un monde de répétitions.

L'exploitation rhétorique du présent va se fonder sur une fausse évidence que la *doxa,* aveuglée par la terreur et le chagrin, s'empressera d'accepter : la mort ne ressemble-t-elle pas au sommeil et un mort ne ressemble-t-il pas à un dormeur? La fille de Jaïrus ne faisait que dormir et « David se coucha avec ses pères » ([15])... Là, invisibles, sous la terre, les morts ne font que dormir : manifestement ici, « La fonction du mythe, c'est d'évacuer le réel » ([16]). La mort n'est qu'une *répétition :* elle n'est qu'une re-présentation du sommeil. Le réel évacué à la faveur de cette comparaison, c'est le réel biologique, la réalité biologique de la mort que n'ignore pas la *doxa* raisonnable mais que ses désirs conduisent à nier : un cadavre qui dort, c'est un cadavre vivant et donc, à la lettre, ce n'est pas un cadavre.

Même chez les protestants, où pourtant « la cérémonie d'ensevelissement, ne saurait en aucune manière trouver sa place dans les « exercices sacrés », comme dit l'*Ancienne Discipline,* « de l'Assemblée des fidèles » ([17]) » et où la théologie « — contrairement à la théologie catholique — instaure une coupure radicale entre le

([14]) R. BARTHES, *Mythologies,* Paris/Seuil, 1970, p. 231.

([15]) I. Rois, II, 10.

([16]) R. BARTHES, *Mythologies,* op. cit., p. 230.

([17]) F. ANDRIEUX, *Arch. Sc. soc. des Rel.,* 39, 1975, pp. 119-126 : cf. bibliographie; p. 120; p. 119 : « Il ne sera fait aucune prière, ou prédication, ni aumônes publiques aux enterrements, pour obvier à toutes superstitions » (*Ancienne Discipline,* chap. 10, art. 5)...

monde des vivants et le monde des morts » ([18]), on trouve, quoique moins « officielle », la même entreprise de *banalisation sémiologique* de la mort et de l'après-mort chez un Luther ou un Calvin. Luther considère la mort comme un « sommeil profond, fort et doux », la tombe comme un doux « lit de repos » ([19]) et Calvin déclare que « la figure d'ensevelir a servi à montrer que les corps étaient mis en repos pour attendre une vie meilleure, ce qui a même été figuré par les onguents aromatiques et autres figures d'immortalité » ([20]). On notera au passage que Calvin pour parler des morts emploie le signifiant *corps* et non pas le signifiant *cadavre*, censure indubitable du réel par la langue! Et puis, si l'on en croit Bernard Vogler, l'expression la plus courante à la fin du XVI^e^ siècle dans le monde protestant pour désigner un décès n'est-elle pas « endormi en Dieu » ([21]).

Manifeste dans le monde catholique, plus discret dans le monde protestant, cet encodage de l'ensevelissement selon l'axe présent-présent conduit à établir subrepticement une communication fantasmatique entre morts et vivants : plus exactement, cet encodage conduit, en résorbant le sentiment de perte de l'être aimé, à l'établissement d'une monotonie désirable, à une *uniformisation des signifiants* — et donc du réel! — telle qu'elle incite la conscience « naïve » à saisir la vie et la mort dans une relation de quasi *identité!* Cette « pédagogie » chrétienne s'adresse à ses « élèves » dans la langue des désirs, des fantasmes, et naturalise d'une manière subreptice la négation de la réalité biologique en niant précisément cette négation sous le couvert de l'*évidence* de l'image du sommeil. « Le mythe ne nie pas les choses, sa fonction est au contraire d'en parler; simplement, il les purifie, les innocente, les fonde en nature et en éternité, il leur donne une clarté qui n'est pas celle de l'explication, mais celle du constat » ([22]). La purification ici, c'est l'évacuation de la *pourriture* hors de l'imaginaire de la mort : ainsi, le corps, peu à peu, au fil de la métaphore, s'éternise.

Quoi qu'il en soit, métaphore pédagogique ou comparaison hasardeuse, le mythe de la mort-sommeil va entraîner une modification fondamentale de la définition doctrinale de la mort chrétienne par le sens commun : il contribuera à conduire celui-ci sur la voie de l'Idéologie de la Conservation.

([18]) J.-P. WILLAIME, *Arch. Sc. soc. des Rel.*, id., pp. 127-137, p. 136.
([19]) B. VOGLER, op. cit., p. 139.
([20]) F. ANDRIEUX, op. cit., p. 120.
([21]) B. VOGLER, op. cit., p. 142.
([22]) R. BARTHES, *Mythologies*, op. cit., p. 230.

Enfin, au jour de la Résurrection, la tombe s'ouvrira à nouveau, signalant ainsi la fin du long repos des morts... La résurrection constitue, si l'on peut dire, le point d'orgue de la prédication en ce qu'elle introduit l'espoir : elle correspond au troisième axe de codification de l'ensevelissement, à savoir l'axe présent-futur. Ce troisième axe s'en vient boucler la boucle. Mais l'important ici, comme on va le voir tout de suite, c'est qu'il se trouve être désormais en étroite interdépendance avec le mythe de la mort-sommeil.

Si Celse, Justin, Athénagore, Irénée, Josèphe le Chrétien et Origène, dans le cadre de leurs réflexions sur la résurrection, pouvaient parler du cadavre, du « corps » enfoui dans la terre comme d'un « corps » voué à la dissolution et à la corruption ([23]), les prédicateurs qui se sont servis de l'image paulinienne du repos ne peuvent plus parler de *ça* sans sombrer dans la contradiction. La banalisation sémiologique de la mort réalisée sur la base de l'image du sommeil ne leur permet plus de parler de cadavre mais seulement de corps, de corruption mais seulement de repos... Comme nous l'avons déjà dit, le mythe de la mort-sommeil introduit « pédagogiquement » la *doxa* à un univers de répétitions, à un univers de la mort qui est une répétition de l'univers de la vie : la seule différence notable porte sur une certaine dilatation du temps! Pour le reste, mourir c'est s'endormir et ressusciter, en toute logique, c'est s'éveiller.

Il n'y a certes là, peut-être, de la part des prédicateurs chrétiens, en utilisant cette image du sommeil, qu'une volonté « de représenter l'espérance chrétienne de la résurrection sur le plan de l'imagination » ([24]) mais cette métaphore les a contraints à dire, outre qu'il y a une vie éternelle à la fin des temps et que les morts revivront par la grâce de Dieu, que nous ressusciterons *avec nos corps*. Il n'y a en effet aucune raison pour que quelqu'un qui s'est endormi se réveille *autre*, exception faite de Grégoire Samsa ([25]) ou du Docteur Jekyll ([26]), bien entendu!

Pourtant, « selon le célèbre chapitre de l'Épître aux Corinthiens consacré à la résurrection, il y aura une transformation radicale de notre nature lors de la résurrection » ([27])... Les pédagogues chrétiens, malgré eux peut-être ou sous la pression du sens commun, en

([23]) Cf. C. TRESMONTANT, *La métaphysique du Christianisme*, Paris/Seuil, 1968, pp. 613-649.
([24]) C. TRESMONTANT, id., p. 636.
([25]) F. KAFKA, *La métamorphose*.
([26]) R. L. STEVENSON, *Docteur Jekyll et M^r^ Hyde*.
([27]) C. TRESMONTANT, op. cit., p. 614.

usant de l'image de la mort-sommeil, ont évacué la dimension proprement transformante de la résurrection. De ce point de vue, ils ont commis une déviation sémantique considérable en omettant « la transformation radicale que représente, du point de vue empirique, la résurrection. La résurrection, ce n'est pas le rétablissement des corps que nous sommes tels que nous sommes aujourd'hui » ([28])... Mais comment un discours qui introduit à un univers de *répétitions* peut-il conserver ou seulement intégrer la notion de *transformation* sans entraîner la négation de tout ce qui précède cette intégration? Il ne le peut pas!

Il ne le peut pas, sauf s'il se dédouble et se dialectise. C'est ce que, à sa façon, fera la Réforme Catholique en critiquant la « fausse piété funéraire » et en insistant sur la relation dialectique unissant le corps et l'âme. C'est par l'âme que sera restaurée la notion de transformation, le devenir du corps étant fonction des transformations de l'âme. Mais, comme on le verra, cette réintroduction médiate de la notion de transformation n'aura pas les effets escomptés par les réformateurs catholiques (cf. chapitre 7). Bien plus, elle rétablira une perception *dualiste* de l'homme, « ce que précisément la Bible ne fait pas » ([29]).

Quant à la Réforme Protestante, elle choisira de nier ce discours sur les morts en établissant une coupure radicale entre le corps et l'âme : le corps est corruptible; seule l'âme, immortelle, est essentielle. Et « pendant trois siècles la loi de l'Église et la loi de l'État ont conjoint leur rigueur pour empêcher la célébration de cérémonies funèbres » ([30]), instaurant ainsi la coupure calvinienne entre morts et vivants... Mais tout cela n'empêche pas que « Calvin, lorsqu'il parle de la Résurrection, s'appuie sur les cérémonies d'ensevelissement pour démontrer qu'à travers elles Dieu incite les hommes « de se mettre quelque image de la Résurrection devant les yeux ». Il écrit : « Car à quoi tendait l'observation d'ensevelir les morts, tant sacrée et inviolable, sinon pour être arrhe d'une nouvelle vie? » ([31]) ». Ensevelissement et Résurrection sont en fait étroitement associés et ce bien plus que pédagogiquement par la *doxa!* Contre cette association doxale, qui participe en fait fondamentalement à la constitution du culte moderne des morts, le protestantisme ne pourra pas grand-chose.

Ainsi, à la fin du XVI^e^ siècle dans le monde protestant, « la prédication semble être devenue une partie intégrante de la

([28]) C. TRESMONTANT, op. cit., p. 633.
([29]) C. TRESMONTANT, op. cit., p. 614.
([30]) F. ANDRIEUX, op. cit., p. 120.
([31]) Cf. F. ANDRIEUX, op. cit., p. 120.

cérémonie (funèbre) sous la pression des paroissiens : comme pour le culte, le sermon devient synonyme de la sépulture, dont il constitue désormais, à la place de la messe des morts, la partie essentielle » ([32]); et, « dès le XIX^e^ siècle on voit se développer un chapitre particulier des liturgies, consacré aux services funèbres » ([33])! Qu'on se souvienne ici de la réflexion d'E. Bersier concernant l'usage *en situation* de l'Évangile.

Le corps, contrairement à ce que l'on peut penser, est un ennemi redoutable pour l'Église, qu'elle soit protestante ou catholique; et s'il y a quelque chose de pourri dans le royaume chrétien, ce n'est certainement pas le corps.

En passant à présent à l'analyse du *message reçu* par le sens commun consécutivement à cet encodage de l'ensevelissement réalisé par les représentants de l'Église, notre but est de spécifier les modalités de *parasitage* du message émis.

En analysant la constitution du message émis, nous avons constaté que l'utilisation de l'image du sommeil avait des conséquences plus que formelles sur le discours en ce qu'elle évacuait la notion de transformation de l'idée de résurrection. Dans ces conditions, la *doxa* ne va pas associer l'idée de résurrection à l'idée de création et de transformation mais à l'idée de *conservation* — cf. négation de la réalité biologique de la mort réalisée par l'image du sommeil —, la Résurrection ne constituant plus que l'ultime étape d'un processus de conservation au terme duquel nous sortirons de la tombe dans nos corps, tels qu'ils étaient avant! Nombreuses sont les épitaphes contemporaines qui témoignent en faveur de cette conception déviante de la Résurrection...

(5)

Ich weiss	« Je sais
das mein Erlöser	que mon sauveur
lebt	vit!
In diesem meinem	Dans cette mienne
Fleische werde ich	chair je
Gott schaun	regarderai Dieu »

(Salzburg)

(6) « Au jour du Jugement Dernier,
je ressurgirai de la terre
et dans ma chair
je verrai mon dieu »

(Gênes)

([32]) B. VOGLER, op. cit., p. 143.
([33]) F. ANDRIEUX, id.

Ces deux épitaphes sont des épitaphes du XXe siècle!

Venant, pour ainsi dire, confirmer *visuellement*, dans le réel, ce fantasme de conservation généré par le discours « pédagogique » de l'Église, il y a *l'inhumation elle-même*. Au début de ce chapitre, afin de dissiper nos tendances ethnocentriques, nous avons préalablement insisté sur le fait que l'inhumation était, en tant que pratique judéo-chrétienne, un signe ambigu : le monde judéo-chrétien est bien loin d'avoir eu le monopole de cette pratique, ceci signifiant qu'elle relève d'un type de comportement humain beaucoup plus vaste et fondamental que celui défini par le Christianisme! Quelle est finalement la valeur phénoménologique fondamentale de l'inhumation? En deçà de la signification chrétienne du geste, il y a cette dimension phénoménologique de la pratique qu'il faut prendre en considération pour saisir le parasitage du message émis.

En spéculant sur le devenir de l'invisible (le cadavre caché sous la terre) et en éclairant l'invérifiable avec l'image du sommeil, les « pédagogues » chrétiens se sont peut-être plus rapprochés qu'ils ne le pensaient ou le souhaitaient de l'imagination populaire, siège de toutes les superstitions... Le grand intérêt phénoménologique de l'inhumation, c'est qu'elle ne présente aucune destruction corporelle aux regards, aucune image de la nature dissoluble du corps : *le corps passe entier du monde visible au monde invisible, du réel dans l'imaginaire, au cours de la cérémonie d'ensevelissement!* C'est donc sur la dernière image de ce corps entier allongé dans la terre que va se développer et se structurer un scénario de l'après-mort fondé sur la *dialectique de l'absence et de la présence*, l'invisibilité d'un objet n'impliquant pas son inexistence.

C'est cette dialectique, alimentée par l'*image du corps entier*, qui va venir parasiter le message émis en exploitant l'ambiguïté contenue en lui, à savoir le passage « pédagogique » d'un univers de transformations à un univers de répétitions. Elle permettra à la conscience « naïve », la *doxa*, de produire subrepticement, de l'intérieur même de l'enseignement officiel, l'objet fantasmatique de son désir : le corps permanent, le corps conservé et incorruptible, le corps non-marqué par la « salissure » organique! Sur la base de ce référentiel de rêve, le discours de l'Église sur la mort et le dogme de la résurrection vont être radicalement détournés, refonctionnalisés, réinterprétés selon le mode du désir... Cette déviation du dogme et du discours ecclésial par la *doxa* résulte peut-être du fait, comme le dit Jean-Paul Willaime, que « l'annonce de la résurrection est un élément de la conception chrétienne qui peut, nous semble-t-il, le plus facilement se détacher de son système de référence (où elle se trouve liée au

péché et à la problématique du salut) pour devenir une simple espérance de survie et s'amalgamer avec toutes les croyances que l'après-mort suscite, c'est-à-dire avec des éléments foncièrement étrangers à la doctrine chrétienne » ([34]).

Historiquement, c'est dès 785, sous Charlemagne, que l'Église chrétienne, par l'intermédiaire du pouvoir séculier, promulga l'interdiction de la crémation ([35]). A l'ambiguïté fondamentale de l'inhumation comme geste chrétien s'est ainsi ajouté l'interdit non moins ambigu de l'incinération, de la visualisation de la nature destructible du corps! La non-visualisation de la destruction du corps est un argument phénoménologique fondamental dont on aurait tort, même de nos jours, de négliger l'impact psychologique sur les survivants, témoin cette femme, en Angleterre — où 34,71 % des morts ont été incinérés en 1960 ([36]) —, qui, après avoir fait incinérer sa mère, jugeant le procédé « plus sain, plus hygiénique », a écarté l'incinération pour son mari, estimant alors le procédé *too final* : elle le fit enterrer ([37]).

Qu'on ne considère donc pas, en Occident, les pratiques incinératrices comme le signe d'une émancipation des mentalités collectives à l'égard de la mort et des morts, comme le signe d'une libération — qui se voudrait aussi radicale que le feu — relativement aux tendances incitant l'esprit humain à concevoir quelque chose comme une *survie somatique* des morts! L'incinération n'est jamais qu'une autre forme ou figure de la nécrophobie occidentale : derrière la rationalité et la modernité de la technique crématoire se cachent, tapies dans l'obscurité de la conscience, refoulées mais prêtes à rejaillir, toutes les croyances primitives sur l'après-mort. L'incinération est un masque qui parfois, comme dans le cas précité, craque : alors, les alibis tombent et nous voilà à nouveau au seuil de tout un imaginaire de la mort et de l'après-mort, au seuil d'un univers fantasmatique.

Enfin, après l'ambiguïté de l'inhumation et l'ambiguïté de l'interdit de 785, on doit noter que l'acceptation de cet interdit par les populations n'est pas moins ambiguë : désir du sens commun d'être en conformité avec la pensée chrétienne? C'est

([34]) J.-P. WILLAIME, op. cit., p. 130.
([35]) R. AUZELLE, *Dernières Demeures*, op. cit., p. 128.
([36]) R. AUZELLE, id., p. 129.
([37]) P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Paris/Seuil, 1975, p. 184.

finalement en tenant compte de la somme de ces ambiguïtés partagées qu'on pourra, sur la base du seul geste inhumatoire, commencer à imaginer comment a pu se développer, se solidifier ou simplement renaître le fantasme collectif de conservation somatique des morts en Occident ; comment et par quels procédés symboliques fondamentaux les morts, peu à peu, au fil des siècles, ont cessé d'exister en tant que morts.

Nous dirons simplement, pour conclure cette analyse du geste inhumatoire, qu'à la base du fantasme de conservation des morts se trouve, entre autres choses, la paire d'identités suivante : *incinération = destruction & inhumation = non-destruction.* Il faut voir qu'en interdisant la destruction du cadavre de l'homme par l'homme, on incite, en tant que c'est là une des conséquences possibles de cette interdiction, à la conservation du cadavre. Par exemple, lorsque le R. P. Roguet dit que « l'incinération évoque à notre imagination une destruction radicale, un anéantissement » ([38]) et qu'il oppose à cela l'inhumation, il ouvre déjà la porte au *fantasme de la conservation!* Si lui, Roguet, comprend le passage de l'incinération à l'inhumation comme étant le passage de la destruction du cadavre de l'homme par l'homme à la destruction du cadavre de l'homme par les « forces normales de la nature », s'il comprend le cadavre déposé en terre comme un grain voué à une destruction positive, à une décomposition féconde, évoquant à cette occasion « les moissons futures » et « la résurrection bienheureuse » (retour à la terre-mère/re-naissance), la *doxa* quant à elle se contentera de retenir l'opposition sommaire selon laquelle l'incinération c'est la destruction du *soma*, et l'inhumation sa non-destruction. De la non-destruction à l'idée de conservation somatique, le pas sera aisément franchi, aidé en cela par nombre de circonstances historiques (cf. infra) parmi lesquelles l'usage de l'image paulinienne du repos est bien loin d'être négligeable.

Notons enfin, à titre d'indication, que si l'Église réformée a accepté dès le début le retour à l'incinération, pratique venant renforcer son entreprise de dévalorisation du corps et de revalorisation de l'âme, il n'en a pas été de même avec l'Église romaine... Ce n'est qu'en juin 1964 que le Saint-Office publia une instruction levant l'interdiction, relativement à la crémation, « pourvu que la volonté de se faire incinérer ne soit pas d'intention antireligieuse »! Et, venant, pour ainsi dire, justifier *a*

([38]) R. AUZELLE (cité par), op. cit., p. 125.

posteriori notre analyse du geste inhumatoire, il est admis, d'après, le *Dictionnaire de Théologie catholique*, « que c'est cette croyance en un « corps » qui ressuscitera « glorieux » qui a condamné l'incinération pour l'Église catholique jusqu'en 1964 » ([39]), ce qui en dit long sur la déviation sémantique du dogme... Jeanne d'Arc, la sainte, ne sera-t-elle donc jamais ressuscitée, elle qui a été *brûlée* par les Anglais?!

([39]) D. LIGOU, op. cit., p. 62.

CHAPITRE 5

LA SARCOPHAGIE

Le cordonnier dit au marchand de cercueils : « Je n'ai du reste pas à me plaindre; encore que ma marchandise diffère en ceci de la vôtre : qu'un vivant peut bien se passer de bottes, mais qu'un mort ne peut pas vivre sans cercueil! »

(POUCHKINE, *Le marchand de cercueils*)

Si, au cours du chapitre précédent, on a pu avoir quelques doutes quant à l'authenticité du fantasme de conservation somatique des morts — ne serait-ce que parce que nous nous sommes essentiellement appuyés sur le mythe de la mort-sommeil, doublé d'une approche plus phénoménologique que sémiologique de l'ensevelissement —, il est un *fait sémiologique* qui devrait à présent lever ces doutes en ce qu'il vient matériellement attester ce fantasme et corroborer la réflexion précédente : nous voulons parler ici de l'apparition et du développement des pratiques sarcophagiques en Occident, ces « pratiques sarcophagiques (dévoreuses de chair) qui sont en fait des pratiques sémiurgiques » (1).

Le cercueil tel que nous le connaissons est né de pratiques sarcophagiques antérieures à l'Occident chrétien. On aurait tort toutefois de s'imaginer que cet objet est le fruit d'une simple perpétuation, d'une simple continuité diachronique, accusant

(1) J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, Paris/Gallimard, 1976, p. 274.

certes des variations morphologiques considérables mais déjà tout entier contenu — quant à son principe générateur — dans les sarcophages anthropoïdes d'Égypte, de Phénicie ou de Crète. Selon ce schème, on réduirait alors l'existence de l'objet en Occident à un pur phénomène de propagation culturelle (résultat de contacts, d'échanges ou d'emprunts immémoriaux), perspective quasiment préformationniste renvoyant sans cesse à une préhistoire de l'objet et évacuant les déterminations idéologiques spécifiques de sa production au profit de caractéristiques culturelles ou de constantes anthropologiques (2).

Le cercueil, tel que nous le connaissons, n'est pas le simple résultat d'un processus de propagation culturelle à partir d'un proto-objet, d'un proto-cercueil! Nous avons précisément insisté dans les chapitres précédents sur l'importance du *contexte subjectif*, phénoménologique, qui détermine l'organisation des pratiques et la production des objets, à seule fin de ne pas tomber dans ce piège épistémologique qui consiste à évacuer les paramètres originaux de production d'un comportement ou d'un objet sous la pression d'arguments universalistes.

Ceci ne signifie pas que nous refusons de reconnaître une certaine *universalité* à l'usage consistant à enfermer, avant l'ensevelissement, un mort dans un coffre : cette pratique, à côté d'autres types d'inhumation (dans la terre franche, dans des grottes), apparaît dès le néolithique. Nous ne nions pas non plus qu'il y a bel et bien un phénomène de *transmission* des pratiques sarcophagiques du monde païen au monde chrétien (cf. par exemple, les sarcophages de l'époque mérovingienne) et que, comme dans le monde romain, le sarcophage, cette cuve de pierre apparente, rectangulaire ou trapézoïdale, est resté l'apanage des riches et des puissants dans l'Occident chrétien naissant : les pauvres, eux, sont ensevelis en pleine terre. Ce type d'ensevelissement pour les plus pauvres sera d'ailleurs conservé jusqu'à la fin du XVIIIe siècle!

« Jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, nombreux sont les testaments émanant de gens modestes, artisans ou journaliers, dans lesquels le testateur réclame expressément que son corps soit enterré dans un cercueil, preuve que la chose n'allait pas de soi » (3).

(2) Cf. J.-C. CHAMBOREDON, « La restauration de la mort » in *Actes de la recherche en sc. soc.*, nº 2-3, 1976, pp. 78-87; p. 83.
(3) F. LEBRUN, *Les hommes et la mort en Anjou*, Paris/Flammarion, 1975, p. 338.

Il reste que nous contestons par contre cette croyance dans le fait que la transmission des formes, des pratiques, des objets et des signes entraîne également et automatiquement la transmission des significations et des intentions qui leur étaient initialement imparties : le voyage du signifiant n'implique pas le voyage simultané et intégral du signifié. Il faut dans tous les cas tenir compte du contexte spécifique d'émergence de l'objet qui apporte, sans coup férir, de nouvelles spécifications sémantiques à l'objet en question, à la pratique, au comportement ou au signe transmis.

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, les prédicateurs, par leur pédagogie, ont plus ou moins nettement introduit la *doxa* à l'idée d'un *plein somatique permanent* après la mort. La mort n'est que sommeil; la mort n'est que repos : les morts sont là, endormis, pleins et entiers... Métaphores ou non de la part de ces prédicateurs, il semble bien qu'en deçà de sa théologie théorique le Christianisme ait été hanté — comme bien d'autres — par la *peur du vide* et que cette peur l'ait conduit à concevoir, pragmatiquement ou spontanément, une *métaphysique du plein* en marge de la théorie primitive.

Cette métaphysique a voulu s'instituer, se confirmer dans les croisades et dissiper ainsi la peur la motivant. Mais les croisades, cette « recherche du ceci sensible, de la permanence de la présence dans le sensible — en forme de corps donc — de la subjectivité infinie qu'est le Christ, à Jérusalem » (4), cette recherche qui, en cas de succès, aurait apporté la preuve de la plénitude du réel, a échoué sur le *vide du tombeau*. Cette découverte du tombeau vide n'a pas été sans provoquer un profond bouleversement dans la psychologie ecclésiale, un trouble, une peur : comme le remarque très justement Gilbert Vincent, « le vide du tombeau n'allait pas sans plénitude substitutrice de reliques pour l'Église catholique » et, d'autre part, le sentiment de plénitude apporté par l'Écriture aux yeux de l'Église protestante « n'a pas été sans *fractionnement du texte en reliques*, formules-fétiches dont *les sectes* n'ont jamais été avares » (5).

Que l'on se souvienne ici tout autant de l'incroyable aventure survenue au cadavre de Thérèse d'Avila que du retentissement considérable de cette aventure au sein de l'Église... En 1583, un an après l'enterrement de Thérèse morte à près de 68 ans, les religieuses du monastère d'Albe déterrent le cadavre et s'étonnent

(4) G. VINCENT, in *Arch. Sc. soc. des Rel.*, 39, 1975, pp. 147-158 : cf. bibliographie; p. 154.
(5) G. VINCENT, id., p. 155.

de le trouver parfaitement conservé. Le Père Gratien, venu constater le phénomène, détache net la main gauche du cadavre sous prétexte de la porter à Avila : en réalité, il la garde chez lui, à Lisbonne. En 1585, le Père Grégoire, chargé du transfert du cadavre à Avila, coupe le bras gauche pour le laisser en souvenir au monastère d'Albe. La Mère Catalina de San Angelo prend le cœur. « En 1604 et en 1616, Thérèse est encore diminuée d'une côte, du pied droit et de plusieurs morceaux secondaires. Finalement, le 13 octobre 1760, on scelle ce qui reste, à l'âge cadavérique de 178 ans (âge total 255 ans), dans un cercueil, cette fois-ci, en argent » (6).

Le livre qui contient l'Écriture est aussi un tombeau ou un cercueil plein, plein des paroles d'un mort ressuscité dès qu'on se livre à la lecture, dès que l'on ouvre le livre : avec le protestantisme, « l'agir efficace porte sur l'opération... de *lire* » (7). Avec le catholicisme, dans le prolongement de la période pré-réformiste, l'agir efficace porte immédiatement sur le corps, ressuscité par son exhumation : l'exhibition *post mortem* du cadavre de Thérèse, parmi d'autres (8), est la preuve de la plénitude du réel, de la permanence de l'être, du *soma* constant, indestructible et saint!

En fractionnant le Texte en reliques, en fractionnant le « corps » de Thérèse d'Avila, l'Église diffuse les *preuves tangibles* du plein, compense sa découverte du tombeau vide à Jérusalem, résorbe la peur et participe ainsi à l'édification subreptice du rêve doxal d'a-mortalité. De la sorte, l'Église « travaille à substituer à la dépouille absente et au vide créé une figure qui puisse avoir une forme précise et définitive (structure spatio-temporelle du mythe). C'est ainsi que peu à peu le vide du tombeau « a pris corps » (9). »

Si « L'opération du lecteur est isomorphe à la résurrection » (10) — la phonation en ce cas est exhumation de la parole et donc résurrection du locuteur mythique —, l'exhumation du cadavre de Thérèse est également à saisir comme isomorphe à la résurrection! A la base de toutes ces pratiques, même si l'idéal est la résurrection, ce qui fascine et motive en profondeur ces

(6) O. VOLTA, *Le vampire*, Paris/Pauvert, 1962, pp. 118-119; cf. également H. LARCHER, *Le sang peut-il vaincre la mort?*, op. cit., pp. 21 à 32.
(7) G. VINCENT, op. cit., p. 155.
(8) Cf., par exemple, le cas de Roseline de Villeneuve relaté par H. Larcher, op. cit., pp. 41-46.
(9) J.-M. LABADIE, « Le tombeau vide » in *Figures du vide*, Nouvelle revue de psychanalyse nº 11, Paris/Gallimard, 1975, pp. 223-232; p. 226.
(10) G. Vincent, op. cit., p. 155.

exhibitions répétées, c'est *la conservation, dimension quasi magique du sensible,* c'est « la permanence de la présence dans le sensible » (11) : le livre conserve l'Écriture et l'Écriture conserve la Parole comme le tombeau conserve le cadavre de Thérèse et le cadavre de Thérèse la forme et le volume du corps; ou bien encore comme le cercueil, *signe métaphorique,* conserve symboliquement, « sématiquement », la forme et le volume du *soma,* du corps.

A travers tout cela, la première chose qui se trouve exprimée, sacralisée, c'est l'amour du plein, passion compensatrice à l'horreur du vide... Mais l'horreur du vide/l'amour du plein ne constitue pas une ambivalence psychologique définitoire relativement aux pratiques sarcophagiques en Occident. L'originalité de cette horreur occidentale du vide relativement aux pratiques sarcophagiques en général, c'est son lieu d'émergence, à savoir le dogme de la résurrection! C'est au cœur de l'espoir que jaillit l'angoisse; c'est au cœur de l'attente que surgit l'impatience et la méfiance : elles jaillissent sous les traits d'un désir collectif de conservation somatique des morts dont les cas extraordinaires, sanctifiés et glorifiés, sont autant de réalisations exemplaires et sécurisantes... C'est ce contexte historique de crise, nouveau et spécifique, qui s'avère être à la base du développement ou du re-développement des pratiques sarcophagiques en Occident : il nous renvoie, abstraction faite cette fois des conditions historiques qui ont présidé à son instauration, à cet état particulier de crise qui s'inscrit psychologiquement « entre l'événement de la mort et l'acquisition de l'immortalité » (12), à cette zone obscure du repos des morts à l'intérieur de laquelle, il y a longtemps déjà, Monique, la mère de saint Augustin, se laissait glisser sans angoisse.

Dès lors, les pratiques sarcophagiques en Occident, issues de cette crise, de cette inquiétude, vont se développer sur la base de ce conflit intérieur, sur la base de cette mauvaise conscience. Elles vont venir traduire dans le réel, symboliquement, une tentation peu orthodoxe : la tentation de réaliser le salut dans l'histoire, salut charnel, salut somatique, salut social. Cette tentation se matérialisera par l'établissement fantasmatique d'un pont d'amortalité entre la vie et la résurrection promise... En fait, on peut dire que la naissance de l'Objet Funéraire en Occident

(11) Témoignage historique de ce désir de conservation tangible : lors de la Réforme catholique, le concile, ripostant à Calvin qui s'était moqué des reliques, maintint les formes traditionnelles de la piété et confirma le culte des saints, des images et des reliques...

(12) E. MORIN, *L'homme et la mort,* op. cit., p. 30.

correspond pour une part à la projection symbolique de cette tentation et une des manifestations les plus univoques de cette tentation se trouve être l'invention et l'usage croissant du cercueil!

Historiquement, dans le cadre du processus de réalisation symbolique de cette tentation, de ce projet de conservation, un pas décisif est franchi au XIIIe siècle. Si l'on en croit Philippe Ariès, à compter de cette époque « le visage du mort est dérobé aux regards, soit que le corps soit cousu dans un linceul, soit qu'il soit enfermé dans un « sarceu » de bois ou de plomb : un cercueil » (13)... Par cette coupure établie entre le regard des vivants et le mort, le corps ne cède plus sa place au cadavre car sur la première image d'un cadavre trompeur, mime provisoire du corps — *donc* de la vie! —, s'étend désormais un écran, une barre, une censure. C'est donc à partir de la *déviation du regard* des vivants face au cadavre que s'est développé l'usage du cercueil. Mais quelle est dès lors la fonction impartie à cette boîte, à ce « sarceu »?

En ce cas, comme le dit Roland Barthes, « la boîte joue au signe : comme enveloppe, écran, masque, elle *vaut pour* ce qu'elle cache, protège, et cependant désigne : elle *donne le change,* si l'on veut bien prendre cette expression dans son double sens, monétaire et psychologique » (14)... Mais alors, en l'occurrence, en n'oubliant pas le détournement du regard des vivants et le contexte historique qui ont présidé au développement de l'usage du cercueil, que cache le cercueil? Que protège-t-il? Que désigne-t-il?

Le cercueil cache le cadavre mais il protège ce qui ressemble au corps et, en dernière instance, ce qu'il désigne, c'est le *corps.* Le cercueil est le lieu d'une *neutralisation :* il résorbe symboliquement l'opposition corps-cadavre au profit du premier terme. Il se substitue ainsi psychologiquement et symboliquement au cadavre : qu'on se souvienne ici de la réflexion de Claude Lévi-Strauss déjà citée (15).

Mais selon quel schème se réalise alors cette neutralisation? Sachant que c'est « une relation interne de similarité qui sert de base à la substitution » (16), il ne reste qu'à dépister le type de similarité existant entre le « corps » (le cadavre) et le cercueil!

(13) P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident,* op. cit., p. 103.

(14) R. BARTHES, *L'empire des signes,* Skira, 1970, pp. 63-64.

(15) C. LÉVI-STRAUSS : « Les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent. Le signifiant précède et détermine le signifié »; *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss,* p. XXXII.

(16) R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale,* Paris/Minuit, 1969, p. 55.

Cette similarité est évidente : le cercueil est, si l'on peut dire, le croquis approximatif, la reproduction formelle, la sculpture grossière en trois dimensions, grandeur nature, du corps... De la sorte, le cercueil, par-delà la neutralisation dont il est le lieu, désigne le corps en se substituant à lui : le cercueil est une *métaphore du corps.*

Allons plus loin. La relation de similarité, dans ce cas sémiologique particulier, est en fait *doublement interne :* 1° il y a certes le fait qu'il existe une similarité intrinsèque, d'ordre morphologique, entre le corps et le cercueil; 2° il y a aussi le fait que le cercueil *contient* le « corps » et se trouve donc nanti, en tant que signe, d'une *intériorité réelle.* Le cercueil est un signe qui contient, qui a absorbé son référentiel (cf. *sarcophage :* du grec *sarx, sarkos,* « chair » et de *phagein,* « dévorer ») et qui le restitue en attestant métaphoriquement son existence, dans l'espace et dans le temps (conservation symbolique), comme n'importe quel contenant peut attester, *a priori* [17], son contenu. La *doxa,* confrontée à la mort, se livrera sans compter à ce type d'apriorisme.

Par cette *inter-position* du cercueil entre le regard et le cadavre, par l'établissement de ce *signe opaque,* se réalise une négation — celle de la thanatomorphose —, négation-dissimulation immédiatement évacuée par une affirmation, à savoir par la conservation symbolique de la forme et du volume du corps que réalise le cercueil : *le cadavre se somatise en se « sématisant »*! En s'assimilant phénoménologiquement à la solidité et à la stabilité du signe (le cercueil), le cadavre dissimulé est l'objet d'une pétrification sémiologique qui le somatise, qui le transforme en corps [18]... Dès lors, « Au corps pulsionnel hanté par le *désir* s'oppose le corps sémiurgisé, structuralisé, théâtralisé » [19]; ou, pour être plus précis en l'occurrence, au corps hanté par la décomposition et la pourriture s'oppose désormais un corps métaphorique, « sématisé », structuralisé! Quant à la théâtralisation de ce corps métaphorique, elle se développera rapidement corrélativement au développement de son usage.

[17] *A priori* se dit de ce qu'on admet antérieurement à toute expérience. On pourra dire, à propos de l'apriorisme de la *doxa,* qu'il s'agit plutôt d'un apriorisme *émotionnel* (Max SCHELER) que d'un apriorisme *rationel* (E. KANT).

[18] Dans certains cas, le cercueil est appelé à somatiser ce qui n'est même plus un cadavre! Après la guerre de 14-18, nombres de cadavres éparpillés et déchiquetés furent reconstitués plus ou moins au hasard en des cercueils de zinc que l'on envoya aux familles. Ces cercueils sont censés contenir le « corps » du défunt mort à la guerre. Mais il y a doute et afin que le doute ne soit pas levé, la loi interdit que l'on procède à toute « réduction de corps » sur ce type de cercueils fermés à jamais. Au bénéfice du doute... L'important, c'est de produire un *effet,* un effet de plein somatique permanent! (Cette information a été recueillie par un ami dans la région de *Toulouse*).

[19] J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort,* op. cit., p. 183.

Dès le XIVe siècle, les funérailles deviennent de moins en moins civiles et de plus en plus religieuses. Alors, « il arriva... que certaines messes étaient chantées *devant le corps* » [20], devant le corps métaphorique s'entend, devant le cercueil. Cette pratique ne fit que se généraliser au point de devenir fort répandue au XVIIe siècle. L'important ici, on l'aura deviné, c'est la pénétration du cercueil dans les églises : elle présuppose une reconnaissance de la sarcophagie renaissante par les représentants de l'Église et sinon sa signification fondamentale (rétention/conservation du *soma*) du moins l'acceptation de son intégration au rituel.

Si « on a donc, autour du XIIIe siècle, reculé devant la vue du cadavre et l'exposition du cadavre dans l'église » [21], on a surtout officialisé et solennisé le corps métaphorique et favorisé le développement du fantasme de conservation en ritualisant le regroupement des vivants autour de lui. Le cercueil placé devant l'autel entraîne un bouleversement subjectif considérable de la topologie cultuelle : devenu, lors des funérailles, le nouveau centre de la messe, le *corps* — et non plus le cadavre! — devient, spectaculairement, le référent « immédiat » à toute prédication. Le cadavre a cédé le pas au corps, le vide au plein, le réalisme à l'illusion et l'Église vient entériner ce renversement. Opportunisme de l'Église ou animisme sans cesse renaissant du sens commun, tout conspire à l'instauration d'un plein somatique imaginaire : ici naît l'Idéologie de la Conservation, bien avant l'ère positiviste.

Seconde phase de la théâtralisation du corps métaphorique dans le prolongement de la première (la messe) : les obsèques. A la simple absoute et à la recommandation de l'âme faite sur le corps mort — intervention alors discrète de l'Église — ont succédé, outre la messe centrée sur le corps métaphorique, le convoi et le cortège, grands déploiements spectaculaires de la douleur des vivants entraînant surtout, au travers de la manipulation processionnaire dont il est devenu l'objet, une valorisation manifeste du corps et de sa permanence fantasmatique! L'enterrement du Docteur Georg Staravasnig, mort en 1792 en Allemagne, nous donne une idée de cette manipulation valorisante :

[20] P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident,* op. cit., p. 92.
[21] P. ARIÈS, id., p. 103.

« A son enterrement les pauvres de la ville avaient marché en grand nombre et en pleurant derrière son cercueil » ([22]).

Les pleureuses en Espagne, les pauvres et les mendiants en France, constituent toute une population de figurants qui, en accompagnant le cercueil jusqu'au cimetière, à l'église ou au couvent, fonctionne comme faire-valoir. Elle contribue théâtralement à la mise en valeur de la dépouille, à la mise en valeur de la corporéité du mort symboliquement conservée. Autour et derrière le cercueil, pleureuses, pauvres, mendiants, notables, ainsi que moines et prêtres, se font les figurants d'un spectacle où le corps triomphe de la mort avant même la résurrection promise!

Il reste que ce *droit* à la conservation symbolique sera d'abord l'apanage des plus riches. Il est remarquable que les notables de l'Église, en particulier, ne répugnent pas, loin de là, à ce genre de triomphe somatique anticipé : ils se ménagent de fastueuses obsèques; et cela même au cœur du XVII[e] siècle, alors qu'une frange plus rigoriste ou plus éclairée du clergé tente en vain d'enrayer cette fétichisation fiévreuse du corps... S'il est un point sur lequel les notables — maires, bourgmestres, évêques et autres nobles — se mettent vite d'accord, c'est sur le faste des funérailles et sur le bien-fondé du sentiment intime qu'ils ont, eux, les chefs, d'être promis à l'immortalité, ayant pour cela tous les moyens de s'en convaincre et d'en convaincre les autres! Si « Les premiers bénéficiaires du salut ont été les chefs et les chamans, puis les initiés de la classe dominante » ([23]), les premiers bénéficiaires de l'Idéologie de la Conservation ont été les rois, les nobles et les évêques, puis les membres de la grande bourgeoisie.

Quoi qu'il en soit, l'usage du cercueil, même avant sa « démocratisation » ([24]), n'est pas sans avoir de nombreuses conséquences, la plus évidente d'entre elles étant de *soustraire le*

([22]) J. DORNEICH, *Der Alte Friedhof in Freiburg im Breisgau,* Freiburg im Breisgau, 1974, p. 10 : « Bei seiner Beerdigung sollen die Armen der Stadt in grober Zahl weinend hinter seinem Sarge geschritten sein ».

([23]) E. MORIN, *L'homme et la mort,* op. cit., p. 202.

([24]) Cette « démocratisation » du cercueil est toute relative : si, au XX[e] siècle, tout le monde se fait enterrer dans un cercueil, certains, les riches, se font enterrer dans de somptueuses boîtes de chêne massif capitonnées à l'intérieur et nanties de poignées de cuivre à l'extérieur tandis que d'autres, les pauvres, pris en charge par le « service ordinaire », n'ont droit qu'à la traditionnelle boîte de sapin appelée par les gens du métier *volige. Volige,* n.f. (ancienn. *volice,* vient de *voler*), planche mince de sapin ou d'autres bois blanc; pop. personne maigre et plate...

corps au contact de la terre. Et l'Église, dans sa quasi-totalité, contre toute attente, a approuvé cette pratique qui subvertit pourtant radicalement le sens initial de l'inhumation qui est de rendre le corps à la terre d'où il est issu! Rares sont les individus à avoir réagi contre l'usage du cercueil...

Pourtant, plus perspicace ou moins démagogue, contre l'usage du cercueil et le cérémonial qui l'entoure, « Calvin lui-même n'avait-il pas donné l'exemple en demandant que son corps, enfermé dans une toile grossière, soit porté au cimetière sans chants ni discours et qu'aucune pierre ne marque le lieu de sa sépulture? » ([25]). Il est vrai que le protestantisme accorde moins d'importance au cadavre mais cette volonté de faire du geste inhumatoire un haut lieu de l'humilité chrétienne se retrouve également, beaucoup plus tard, chez un catholique comme Lamennais, au XIX[e] siècle :

« Je veux être enterré au milieu des pauvres, et comme le sont les pauvres. On ne mettra rien sur ma tombe, pas même une simple pierre. Mon corps sera porté directement au cimetière sans être présenté à aucune église » ([26]).

Il est trop tard toutefois. Cette volonté religieuse de faire de l'inhumation un haut lieu d'humilité et un rite conforme aux origines n'a jamais été, au fil du temps, sans rencontrer de nombreuses résistances, parmi les fidèles et certains liturgistes qui réclament expressément la présence du cercueil.

« Le cercueil dans l'église, sous l'éclairage de la bible et de la croix, jugement et grâce tout ensemble, me paraît constituer à lui seul à l'égard des croyants et aux yeux de tous ceux qui veulent voir, une puissante prédication » ([27]).

Lorsque Frédéric II, Empereur d'Autriche, s'oppose à l'usage des cercueils et prescrit de les remplacer par des sacs funéraires, l'historien André Latreille ne voit là qu' « une lutte macabre et bouffonne » ([28]) alors même que la décision du monarque est la preuve d'une grande clairvoyance relativement à la signification chrétienne du geste inhumatoire. Pourquoi ridiculiser — quand on est historien chrétien — ce genre d'intervention contre certains

([25]) F. LEBRUN, *Les hommes et la mort en Anjou,* op. cit., p. 345.

([26]) M. DANSEL, *Au Père Lachaise,* op. cit., pp. 175-176.

([27]) J. D. BENOIT, cité par F. Andrieux, op. cit., p. 124.

([28]) A. LATREILLE, *L'Église catholique et la Révolution Française,* Paris/Cerf, 1970, p. 57.

faits qui sont à la source de la laïcisation du culte des morts et de la dégradation corrélative de la conception chrétienne de la mort? L'emploi du cercueil est sans doute le signe le plus symptomatique de la dégradation du culte chrétien des morts : il favorise une superstition organisée autour d'un fantasme de conservation somatique... Lorsque Frédéric II s'attaque aux pratiques sarcophagiques, il n'est pas là question de « mesquineries tatillonne » : l'enjeu est plus important qu'il n'y paraît.

A la base de l'usage du cercueil, il y a un farouche désir de *rétention* qui est en contradiction directe avec la tradition, avec le sens judéo-chrétien de l'inhumation. Les cercueils juifs en Alsace au XIXe siècle viennent parfaitement refléter cette contradiction :

« Parfois, dans l'Alsace du XIXe siècle, les planches brutes du cercueil sont volontairement disjointes. Cela correspond à une tradition juive pour qui le corps doit être mis en contact direct avec la terre où il disparaîtra tout en étant purifié » (29).

Voilà bien une tentative d'intégration de la contradiction! La véritable inhumation consiste à mettre le corps directement dans la terre, dans *l'humus*... Les « chrétiens » s'éloigneront de plus en plus de l'*humus* mais continueront à graver, diablement hypocrites, à la surface de leurs tombeaux étanches, des inscriptions du type :

(7) *La matière retourne à la terre*
mais l'esprit retourne à Dieu
qui l'a donné
Ecclés. XII. 9.
(Ligny-en-Cambrésis)

Au XVIIIe siècle, le terme *bière* — qui désignait originellement la civière, puis le cercueil *ouvert*, servant à exposer le cadavre — désigne le cercueil en bois, c'est-à-dire la caisse *en bois* fermée, tandis que le terme *cercueil* est réservé à la désignation de la caisse fermée *en métal*. Au fur et à mesure que l'usage du cercueil se développe, la fonction fondamentale impartie à l'objet se dévoile et l'on s'aperçoit que l'efficacité psychologique du corps métaphorique est proportionnelle à son étanchéité.

Vers 1770, Jean Gaspard d'Ailhaud, seigneur de Vitrolles, précise strictement comme suit la façon dont il désire être

(29) F. RAPHAEL, « La représentation de la mort chez les juifs d'Alsace » in *Arch. Sc. soc. des Rel.*, 39, 1975, pp. 101-117; p. 116.

enseveli : « le corps simplement enveloppé dans les draps du lit, introduit dans le cercueil de plomb qu'il a fait spécialement faire et dont le couvercle sera exactement soudé » (30). Le « simplement enveloppé dans les draps du lit » fait sourire lorsqu'on s'aperçoit qu'après il est question de *plomb* et de *soudure*, de matière incorruptible et d'étanchéité!

Mais la frénésie sarcophagique ne s'arrête pas là! Comme le fait remarquer R. Auzelle, au cours du XIXe siècle, le fantasme de conservation somatique va dépasser les limites de la simple unité de conservation que constitue le cercueil. Ce dépassement va se réaliser avec l'invention de ce que l'on pourrait appeler le *super-cercueil*, plus connu sous le nom de *caveau* et qui, fonctionnellement envisagé, n'est autre que *le cercueil des cercueils*. Oui! Le délire de la conservation va jusque-là : il ne suffit plus de protéger le cadavre; il faut encore protéger ce qui protège le cadavre (31)!

Sémiologiquement parlant, que se passe-t-il avec l'instauration du caveau? Comme le dit Roland Barthes, « d'enveloppe en enveloppe, le signifié fuit » (32) : le cadavre s'éloigne de plus en plus de l'univers des vivants, hors même de l'imaginaire. La multiplication des enveloppes protectrices est le signe d'un refoulement accru des morts (en tant que morts) et de la réalité biologique. De fait, cette multiplication des enveloppes et l'étanchéité plus grande qu'elle procure au lieu d'inhumation, à la tombe, se solde par une *conservation réelle des cadavres!* Par ces protections multiples et multipliées, le phénomène de décomposition organique se trouve enrayé ou, tout au moins, considérablement ralenti (33).

Par l'action antifermentescible des caveaux, « c'est fréquemment des corps presque entièrement conservés » (34) que l'on découvre lors de diverses exhumations! La fièvre protectrice des vivants à l'égard de leurs morts a fini par faire se rejoindre le réel et l'imaginaire.

(30) M. VOVELLE, *Piété baroque et Déchristianisation*, Paris/Plon, 1973, p. 81.

(31) Visiblement, et malgré l'effort économique que la construction d'un caveau suppose, l'essor du caveau à compter du début du XIXe siècle fut considérable! Jamais semble-t-il, l'État en France, ne soupçonna que ce mode de sépulture allait connaître une telle expansion (cf. R. AUZELLE, *Dernières Demeures*, op. cit., p. 133).

(32) R. BARTHES, *L'empire des signes*, op. cit., p. 64.

(33) L'utilisation du plastique, notamment, comme revêtement des cercueils, ralentit considérablement la thanatomorphose : cf. L.-V. THOMAS, *Anthropologie de la mort*, Paris/Payot, 1975, p. 355, note 2.

(34) R. AUZELLE, *Dernières Demeures*, op. cit., p. 153. « Le caveau de ciment recouvert d'une dalle de pierre ne fait que retarder la décomposition » : L.-V. THOMAS, op. cit., p. 356, note 3.

« Quel sens peut avoir ce désir d'isoler le corps de la nature par des vêtements, par un cercueil capitonné à l'intérieur, plombé à l'extérieur, le tout reposant sur une dalle de béton dans une case étanche? » ([35]). Nous essaierons par la suite de répondre peu à peu à cette question sur la base, essentiellement, de l'étude des signes funéraires. Mais opérons pour l'instant un retour en arrière.

Parvenu à ce stade de complexification des pratiques sarcophagiques en Occident, que reste-t-il de l'inhumation au sens judéo-chrétien du terme? Il ne reste plus guère que la forme et plus ou moins le geste : d'ailleurs, le cercueil est devenu un objet précieux sur lequel il serait malvenu de jeter de la terre. C'est un *meuble.* Déjà en 1961, il pouvait atteindre aux U.S.A. le prix incroyable de 14 000 dollars pièce ([36])! A proprement parler, on ne l'enterre plus et dans certaines régions d'Europe on le montre, on l'exhibe, on le met en vitrine à l'intérieur d'un mausolée ([37]).

Le contenu et la signification traditionnels ont disparu du rite; la mise au caveau n'est plus qu'un *mime* de l'inhumation, qu'une singerie, tout comme la mort n'est qu'une singerie du sommeil : si le signifiant, en gros, paraît être le même, le signifié, lui, a radicalement changé. Il ne s'agit plus de rendre le corps à la terre-mère ([38]).

Il est surprenant de constater que l'Église romaine, tout occupée à lutter farouchement contre la crémation (jusqu'en 1964!), ne s'est jamais élevée contre l'usage du caveau, pas plus d'ailleurs qu'elle ne s'était élevée contre l'usage du cercueil! Pourtant, *le cercueil, puis le caveau, sont les signes d'une subversion radicale du sens fondamental de l'inhumation chrétienne...* Mais l'Église romaine n'a-t-elle pas été la première à dévier le sens traditionnel de l'inhumation (image du sommeil, reliques, etc.), l'inhumation elle-même, comme nous l'avons montré au chapitre précédent, étant phénoménologiquement prédisposée à cette déviation?

([35]) R. AUZELLE, id., p. 155.
([36]) R. AUZELLE, *Dernières Demeures*, op. cit., p. 86.
([37]) Cela, nous l'avons vu à peu près partout au Portugal (à *Fao*, à *Seixas*...) et en Corse (à *Ile-Rousse*) : cf. Liste des Lieux nº 169, 256 et 181...
([38]) On doit noter que certains monuments funéraires affectent ou simulent qu'ils ont été le lieu d'une véritable inhumation en se recouvrant — en surface seulement — de terre, de gravier, de gazon ou de plantes diverses (lierres, arbustes nains, fleurs, etc.). Mais en dessous de ce simulacre, il y a une dalle garante de l'étanchéité du caveau qu'elle obstrue... Dans la même perspective, on peut dire que les traditionnels pots de fleurs ne sont que des signes résiduels de la véritable inhumation, les fleurs poussant alors dans la terre où le mort était *effectivement.*

Claude Tresmontant, explicitant les résultats « solides » de l'analyse du dogme de la Résurrection par Origène écrit :

« C'est le *moi*, le sujet, qui fait de ce corps un corps vivant, ce corps que je *suis*. A la résurrection, ce qui m'importe, ce n'est pas que telle ou telle molécule chimique que j'ai intégrée de mon vivant, à telle période de ma vie, redevienne ma propriété (pourquoi celle-ci, et pourquoi pas telle autre?), mais bien que *moi*, je vive! » ([39]).

Si cela est le sens véritable de la Résurrection, alors la *doxa* l'a perdu de vue depuis longtemps — mais l'a-t-elle seulement perdu de vue? — car sa préoccupation fondamentale semble bien être précisément de *conserver*, chez chacun, la totalité des molécules chimiques *possédées* à l'instant de la mort... Schopenhauer a beau dire qu' « il ne nous paraît pas moins fou d'aller embaumer les cadavres qu'il ne le serait de conserver précieusement les résidus quotidiens du corps » ([40]) — les cadavres n'étant que les déchets quotidiens de l'espèce —, nous, que pouvons-nous faire d'autre sinon essayer d'expliquer et de décrire les manifestations symboliques de cette pulsion de conservation, de cette frénésie de rétention du *soma?*

Quant à la fonction spécifique du cercueil — *redoublé* par l'usage du caveau —, on peut la dire fondamentale *relativement à l'Objet Funéraire.* Par-delà le fait que son statut fonctionnel est celui d'un composant interne (au sens propre et au sens figuré), *le cercueil est en quelque sorte le noyau générateur de l'Objet en ce qu'il confère à ce dernier une densité référentielle, une « somaticité ».* Il est, ne l'oublions pas, le corps métaphorique, ce qui désigne le corps, ce qui somatise le cadavre et instaure, fantasmatiquement, le plein somatique permanent... Si l'on peut se permettre cette comparaison, nous dirons que de nos jours le cercueil est à l'Objet Funéraire ce que la bande magnétique ou la cassette est au magnétophone : sans lui, il n'y a pas de *nature langagière* possible de l'Objet, exception faite des cénotaphes (tombeaux vides) qui réalisent leur plein référentiel autrement ([41]). La mise au caveau est ainsi l'opération symbolique par laquelle l'Objet se remplit,

([39]) C. TRESMONTANT, *La métaphysique du Christianisme*, op. cit., pp. 635-636.
([40]) A. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris/-P.U.F., 1966, p. 353, trad. A. Burdeau.
([41]) On verra comment par la suite...

prend *sens* en prenant *corps,* par laquelle la symbolique funéraire se trouve soudainement affectée d'un point d'ancrage référentiel : le cercueil, qui n'est qu'un signe, joue ainsi au référent, ce qui, somme toute, est normal puisqu'il s'y substitue et le transforme.

CHAPITRE 6

NAISSANCE D'UN ROYAUME

« Plus se développeront les sociétés, plus l'espace social des vivants s'élargira, plus l'espace des morts se dilatera jusqu'à ce qu'apparaisse l'idée d'un royaume des morts aux frontières du royaume des vivants. »

(E. MORIN, *L'homme et la mort*)

Au fil des pratiques inhumatoire et sarcophagique, au fil des gestes, des objets et des discours, un corps de rêve est né. Perpétuel, constant, incorruptible et immobile, il s'est mis à exister dans les zones les plus obscures de la conscience, intensément, profondément, idéalement. Le cadavre, lui, et son orientation naturelle à la décomposition, dissimulé, séquestré, dévoré par le « sarceu » de bois ou de plomb, a disparu. Alors, les morts *en tant que morts* ont cessé d'exister. Transportés par l'imaginaire collectif hors du biologique, hors de la tutelle des agents pourrissants, les morts se trouvent désormais investis d'une somaticité fantasmatique : individués, ils sont là, ils sont peuple, ils sont royaume, ils sont pleins, sans failles ni sécrétions, vivant une vie immobile...

« Si Bichat définit la vie comme « l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort », qui ne voit aussitôt que cette définition limite la vie à ses seules manifestations fonctionnelles et ne s'applique ainsi qu'à la vie dynamique à l'exclusion de ses aspects statiques?

Qu'au contraire on adopte la définition de M. Polonovski : « La vie est un ensemble d'activités physico-chimiques liées à un milieu approprié et régies par une tendance à caractère mnémonique à conserver et à perpétuer non seulement la *forme statique* mais aussi la nature et l'enchaînement des variations dynamiques », et l'on verra que toute réaction du corps mourant

ou fonctionnellement mort qui ne tend plus qu'à conserver sa forme statique, en s'opposant par là à la mort absolue, est comprise dans cette définition » (1).

Dans le cadre de la symbolique funéraire naissante de la fin du Moyen Age, les morts, peu à peu protégés par les signes, échappent progressivement à la « mort absolue », ne serait-ce que par la voie de l'imaginaire, et sont conduits, pour ne pas dire condamnés, à vivre une vie statique, invisible et silencieuse!

De cette transmutation ontologique radicale des morts par les vivants, la relation entre les premiers et les seconds se transmue, elle aussi, au cours du temps, et conduit les vivants à concevoir quelque chose comme une relation d'*identité* floue entre eux et les morts... L'établissement de cette relation fantasmatique, on l'aura compris, se fonde en premier lieu sur l' « oubli » du biologique, sur le refoulement de la différence : contrairement au primitif qui « rend le mort à sa différence » (2) — car c'est à cette condition seulement qu'il va pouvoir y avoir échange entre les vivants et les morts (*dialectique*) —, l'occidental s'oriente vers la relation neutre, vers un échange entre morts et vivants qui soit nul d'un point de vue informationnel. Par l'instauration fantasmatique de cette nullité informationnelle, *le mort, en Occident, n'est pas rendu à sa différence* mais absorbé dans une identité qui le rend immortel, quasi identique au vivant (*reflet*)...

Par l'instauration de cette relation d'identité rendant, en quelque sorte, l'après-mort viable, le vivant peut alors se reconnaître sans trop d'angoisse dans ses morts et ainsi « s'aveugler sur ses propres dimensions » (Cioran), s'immortaliser rétroactivement... Le mort, conservé, n'apparaît plus dans son angoissante différence; et pour cause : elle est occultée!

Toutefois, et pour plus de clarté, disons que nous préférons au terme de *différence* ci-dessus employé le terme d'*altérité*, l'introduction d'une marque différentielle dans l'un des termes d'une identité ne bouleversant pas la relation d'identité initiale existant entre les deux termes (3). Ce que le vivant « oublie » face à ses morts, ce n'est pas leur différence — il les reconnaît fort bien

(1) H. LARCHER, *Le sang peut-il vaincre la mort?* op. cit., p. 9.

(2) J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, op. cit., p. 275.

(3) Soit un homme A *avec* un chapeau et un homme B *sans* chapeau : le chapeau joue ici comme marque différentielle entre A et B mais la relation d'identité qui établit que A et B sont tous les deux des hommes n'est pas pour autant détruite. On a donc toujours, malgré la différence introduite, A = B. Cf. à ce propos A. MARTINET, « La marque et l'altérité » in *La linguistique synchronique*, Paris/-P.U.F., 1970, pp. 190-200.

comme contraints à une vie immobile alors que lui ne l'est pas — mais leur *altérité*, c'est-à-dire, en premier lieu, l'*altération biologique* dont ils sont objectivement frappés et qui les rend radicalement *autres*. L'autre que le vivant veut intuitionner dans le mort, c'est *un autre semblable ou similaire*. De fait, si le sens commun, du haut de son imaginaire, reconnaît bien une certaine différence existentielle aux morts, cette différence est toute relative car elle s'inscrit dans le cadre d'une relation d'identité fondamentale, cette relation sans laquelle l'Objet Funéraire contemporain et le culte moderne des morts ne seraient pas ce qu'ils sont.

Quant à la nature de l' « oubli » de l'altération somatique qui caractérise la mort physique (décomposition organique : thanatomorphose), on ne doit pas se méprendre à son propos : si cet « oubli » est une *non-reconnaissance* de la réalité biologique, il n'est pas pour autant une *méconnaissance* de cette réalité (4) mais bien plutôt son refus ou son déni — témoin le cercueil qui est le signe non pas d'une ignorance mais d'une dissimulation délibérée —. C'est donc, primordialement, sur le refus de la réalité biologique de la mort que s'édifie une relation d'identité fantasmatique entre morts et vivants.

Après avoir évoqué la place progressivement accordée aux morts dans l'imaginaire des vivants à compter de la fin du Moyen Age (et qui conduit lentement à établir cette « mystérieuse » et « secrète » identité entre les premiers et les seconds), essayons de voir comment ce nouveau statut des morts va peu à peu se traduire et se solidifier dans les faits... Le bouleversement du statut existentiel des morts dans l'imaginaire collectif, qui conduit à l'établissement d'une identité ontologique fantasmatique entre morts et vivants, se double dans les faits, historiquement, d'un bouleversement *topologique* fondamental : *l'autonomisation du cimetière vis-à-vis de l'église*. Dès lors, la relation d'identité fantasmatique entre morts et vivants va avoir un *lieu défini et différencié*, un territoire aux solides frontières à l'intérieur desquelles elle va pouvoir se projeter pleinement, se traduire, se développer, se dire enfin. Alors, véritablement, naît un royaume avec tous ses sujets aux frontières du monde des vivants!

(4) E. MORIN, *L'homme et la mort*, op. cit., p. 31 : « L'immortalité ne se fonde pas sur la méconnaissance de la réalité biologique, mais sur sa reconnaissance (funérailles), non sur la cécité à la mort, mais sur la lucidité ».

La préhistoire de l'établissement de cette relation fantasmatique d'identité entre morts et vivants appartient à l'effritement de l'individualisme romain et à l'instauration corrélative du « communisme » chrétien au niveau du culte des morts.

« Au début du Moyen Age, conformément aux lois romaines et aux coutumes barbares, les sépultures s'alignent en pleine campagne, le long des voies d'accès ou à mi-pente d'une colline près d'une source, *en caveaux indépendants* (5) ou en rangées parallèles, les morts faces au soleil levant » (6). Mais dès le IVe siècle, l'inhumation communautaire autour des *memoria martyrium* apparaît : les « Pères de l'Église, saint Ambroise, saint Augustin, saint Grégoire sont favorables à l'inhumation auprès des martyrs » (7).

Au VIIIe siècle, les cimetières rustiques « à la romaine » sont définitivement abandonnés corrélativement au regroupement des morts *autour* et *dans* les églises : l'important alors, c'est d'être enterré dans un lieu sanctifié, un *locus sacer*, que l'on soit riche ou pauvre. Les morts appartiennent à l'Église et c'est à elle qu'ils sont confiés en attendant le jour de la Résurrection. D'après Philippe Ariès, les morts, jusqu'au XIe siècle, constituent, phénoménologiquement parlant, une véritable population ou, mieux encore, une *masse* « quasi biologique » et non un rassemblement d'*individus :* « Il n'y avait pas de place, dans cette conception, pour une responsabilité individuelle, pour un comptage des bonnes et des mauvaises actions » (8).

De même, au niveau épigraphique, et contrairement à la tradition romaine, il n'y a pas plus de textes consacrés à un individu qu'il n'y a d'individualisme funéraire.

« Les cimetières de la première moitié du Moyen Age et encore les cimetières plus tardifs, où ont persisté les usages anciens, sont des accumulations de sarcophages de pierre, parfois sculptés, presque toujours anonymes » (9).

Le destin du corps personnel ne se trouve pas encore associé dans l'esprit des vivants à la grande transmutation de la fin des temps : à la fin des temps, c'est la sainte communauté des morts,

(5) Souligné par nous.
(6) R. AUZELLE, *Dernières Demeures*, op. cit., p. 42.
(7) D. LIGOU, « L'évolution des cimetières », op. cit., pp. 62-63.
(8) P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, op. cit., p. 33.
(9) P. ARIÈS, id., p. 42.

l'*humanité* tout entière qui ressuscitera et non pas Un Tel ou Un Tel plutôt qu'Un Tel. L'après-mort est anonyme et c'est seulement avec la rupture de cet anonymat, de son acceptation par les vivants, que le processus d'individualisation des morts, somatique et nominale, va s'amorcer véritablement.

Toutefois, pour reprendre ici une expression de Jean-Claude Chamboredon, ne nous livrons pas, à l'occasion de cette approche historique, à une « ethnostalgie » qui pourrait nous conduire à imaginer une société des morts « aux relations enchantées et communautaires » (10). Ce « communisme » chrétien des morts, dès cette époque, est loin d'être aussi parfait qu'on pourrait le penser : une large place est déjà faite à l'inégalité sociale, et, *a fortiori*, à son exhibition symbolique. Si on ne peut pas dire qu'il y a déjà une individualisation des morts, il y a bel et bien, avec l'emploi du sarcophage et l'inhumation *dans* l'église, quelque chose comme une « individualisation de classe », une ségrégation des groupes sociaux, une différenciation symbolique des dominants qui s'opère et se donne à lire au travers des monuments et de la distribution topologique des morts ! « En Occident, au début du Moyen Age, le monument funéraire était un privilège de naissance ou de fortune » (11).

« Ainsi, « peu à peu, parce qu'il était impossible à la majorité de la population de subvenir aux frais d'inhumation dans des sarcophages, ou des constructions de pierre, le cimetière s'est étendu » (12) : « les pauvres étaient ensevelis en pleine terre dans les cimetières alors que les grands cherchaient refuge près ou à l'intérieur même des églises et nombreux étaient les fondateurs d'abbayes qui s'y réservaient un emplacement pour reposer entourés de leur lignage et des gens de leur maison » (13).

Il serait utopique de s'imaginer que durant cette période le monde des morts en Occident est le lieu où s'estompent idylliquement les inégalités contenues par le monde des vivants : on y trouve déjà, conservé et reproduit, tout un univers social avec ses désirs proto-bourgeois de différenciation et de prestation ! Les pauvres, déposés à même la terre, n'ont pas de tombeaux, pénètrent plus que rarement dans les églises et donc ne peuvent se livrer à aucune forme de prestation, monumentale ou topologique. Les pauvres, jusqu'au XVIIIe siècle, principalement dans les villes,

(10) J.-C. CHAMBOREDON, « La restauration de la mort », op. cit., p. 87.
(11) R. AUZELLE, *Dernières Demeures*, op. cit., p. 76.
(12) D. LIGOU, op. cit., p. 64.
(13) R. AUZELLE, ibid.

sont entassés côte à côte dans une fosse jusqu'à ce que celle-ci soit pleine! Dans l'ensemble, comme le dit Daniel Ligou, « il n'est pas douteux que l'enterrement dans l'église ou le couvent était un procédé de ségrégation sociale » ([14]) auquel il faut ajouter l'usage du sarcophage.

Mais pour l'instant, retenons ce fait essentiel : *le cimetière est lié à l'église,* moralement et physiquement, et l'église est elle-même comme un cimetière couvert. C'est dans le cadre de cette *indifférenciation topologique entre le lieu de prédication et le lieu d'inhumation* que va poindre l'individualisation des morts.

Durant cette période d'indifférenciation du lieu de prédication et du lieu d'inhumation, on peut dire que cette disposition *topologique* est isomorphe à la disposition *anthropo-logique* biblique : le lieu du culte n'est pas plus dualisé que ne l'est l'homme dans la Bible ([15]). L'église est encore un haut lieu de communion entre les morts et les vivants. Néanmoins, nous le savons (cf. chapitre 4), dès le départ la menace dualiste a pesé sur le Christianisme à l'occasion de l'interprétation du dogme de la résurrection. « Nous ressusciterons avec *nos corps* » ont dit les prédicateurs alors même que l'Écriture — le Nouveau Testament en particulier — n'a jamais dit cela.

L'Écriture « ne nous parle jamais de la résurrection *des corps,* et pour cause : une telle expression serait absolument étrangère à l'anthropologie biblique, qui ne connaît pas de *corps* distincts de l'*âme,* qui ignore la distinction, la dichotomie, entre « le corps » et « l'âme ». Quant à « l'expression : *résurrection de la chair* — qui n'est jamais utilisée dans le Nouveau Testament, mais qui se trouve dans les plus anciens symboles de foi... — ... elle signifierait alors : résurrection de l'humanité » (C. Tresmontant) et non pas *résurrection des corps!*

De fait, lorsque survient l'expression *résurrection des corps,* la population des morts se trouve être une communauté doublement divisée, atomisée, désintégrée : une première fois parce que l'introduction de la notion de *corps* restaure au sein du Christianisme le dualisme hellénique corps/âme; une deuxième fois parce que l'introduction de la notion de corps conduit ou invite à percevoir désormais la communauté des morts promise à la

([14]) D. Ligou, op. cit., p. 66.
([15]) C. Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme,* op. cit., p. 613 et suivantes.

résurrection non plus comme une masse, comme une humanité, mais comme un rassemblement de corps *individués* plongés dans l'attente de la fin des temps.

A cette transformation phénoménologique subreptice de la communauté des morts viennent s'ajouter bientôt la rupture de l'anonymat des morts, le refus historique de la mort et de la sépulture anonymes, l'individualisation des morts.

« [A] partir du XII^e siècle environ, le moment de la mort revêt plus d'importance et de sens, car il est lié à la conscience que chacun prend de sa propre biographie et de son avenir dans l'au-delà, de son amour des choses » ([16]). D'où provient cette individualisation de la mort? Philippe Ariès a attiré l'attention sur le fait que du XII^e au XIII^e siècle, c'est l'image du Jugement Dernier qui s'impose ou, plus exactement, qui est imposée aux fidèles. La résurrection des morts est mise en relation, d'une façon quasi terroriste, avec la séparation des justes et des damnés : « On juge chaque homme selon le *bilan de sa vie,* les bonnes et les mauvaises actions sont scrupuleusement séparées sur les deux plateaux de la balance » ([17]). De siècle en siècle, l'image du Jugement Dernier va devenir le point fort de la prédication, l'inquiétant préalable à la résurrection bienheureuse; et l'Église va se faire un devoir d'insister, par l'iconographie et la parole, sur les mésaventures atroces qui guettent le corps du pécheur à la fin des temps (cf. chapitre 8). Alors, non seulement l'avenir du corps devient intéressant mais surtout l'avenir de *mon* corps : de par le comptage minutieux de mes bonnes et de mes mauvaises actions qui me singularisent et m'engagent dans un avenir spécifique par-delà la mort, mon corps, lieu de mon rachat, n'est plus associable au destin unitaire de toute une population. De fait, cette population, à compter de cette époque, en tant que communauté homogène, égalitaire et compacte, n'existe plus : avec l'idée de *jugement individuel* des morts, elle est cette fois définitivement détruite.

([16]) P. Ariès, « Nos attitudes devant la mort » in *Arch. Sc. soc. des Rel.,* 39, 1975, pp. 7-15 : p. 15.
([17]) P. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident,* op. cit., p. 34. On indiquera que sur la voie d'un individualisme en plein essor, c'est vraisemblablement vers le XIV^e siècle que le *baptême* s'individualise aussi. De collectif, ce rite devient individuel et l'aspersion remplace l'immersion. Ensuite, la règle est devenue le baptême du tout petit enfant : cf. M.-H. Lottin, *Les sépultures d'enfants,* mémoire de psychiatrie, Lille/octobre 1976, non-publié, p. 19.

Désormais, la mort se trouve dépossédée de sa valeur cathartique : elle ne purifie plus, elle n'installe plus les défunts dans une attente confiante de la résurrection, même si ceux-ci, de leur vivant, étaient fidèles et vertueux. L'après-mort à présent n'est plus un repos confiant mais un champ de menaces décrit de telle sorte que les morts, dans l'imaginaire des vivants, vont *prendre corps* supérieurement! C'est que maintenant les morts, moins que jamais, ne sont plus des cadavres : ce sont des êtres dont l'avenir se (re)présente avant tout comme une aventure du corps. L'après-mort est une aventure charnelle qui peut s'achever par un abîme sans fond de tortures physiques; et le pécheur, déjà menacé dans son corps par les « peines temporelles » qu'on lui inflige ou qu'on inflige aux autres, n'a aucun mal à l'imaginer... L'après-mort, sous la tutelle du discours ecclésial, est devenu le lieu, dans le prolongement de la vie, de nouvelles tribulations du corps. Cette façon de *raconter* l'après-mort n'est peut-être, comme on le verra, qu'un « truc » pédagogique pour inciter les fidèles à plus de fidélité et à un sentiment plus développé de leur responsabilité individuelle devant Dieu mais elle provoquera aussi, outre la désintégration de la communauté des morts, la *valorisation du corps propre* dans les consciences; et ce, au déprofit de l'âme!

Le corps, devenu *le lieu d'un enjeu,* surgit comme *valeur*... Et cette valorisation « pédagogique » du corps par le discours ecclésial va entraîner une centration collective sur la dimension corporelle et individuelle de la mort, de l'après-mort et du Salut : cette centration se traduira dans les faits par une piété funéraire accrue, la mise en place d'une symbolique funéraire et l'individualisation progressive des sépultures. Il est devenu *vital* que les individus se différencient jusque dans la mort et s'affirment, ici encore, dans leur positivité singulière : morale, sociale, etc. Ainsi, peu à peu, *l'espace funéraire va devenir un haut lieu de reproduction de l'état social,* un lieu de reproduction et de conservation symboliques des morts dans leurs *différences signifiantes.*

Le corps propre ne se perd plus, ne se fond plus, anonyme, dans l'obscurité humide d'une communauté mythique : il se garde, singulier; il se conserve et se protège, se donne à lire et perdure fantasmatiquement par les signes somptuaires dont il s'enveloppe. Ces signes dénotent l'intégrité morale et religieuse du mort, sa réussite sociale, familiale et professionnelle. Le corps s'enrobe, se glorifie, s'embaume dans sa singularité avec les signes différentiels et prestigieux de son possesseur, de son *propriétaire* (cf. chapitre 7) : autre mythe... Ainsi pense-t-on sans doute se garantir, *à l'avance,* le Salut éternel, se préserver d'un jugement négatif grâce à l'affichage de sa positivité individuelle *conservée*

par les signes! Il reste, sur la base de cette symbolique naissante — sur laquelle nous reviendrons en détail —, que les morts, mimétiques, se mettent de plus en plus à *ressembler aux vivants.*

Survient alors, tandis que les morts s'embaument de plus en plus, *l'autonomisation du cimetière.* Elle se réalise lentement, dans des conditions complexes, pour ne pas dire ambiguës, car il s'agit pour l'Église, afin de restaurer la spiritualité et de remettre au premier plan de son enseignement le concept d'âme, d'instaurer une coupure entre les morts et les vivants, de rompre la fétichisation fiévreuse dont les morts sont devenus l'objet sans que cette rupture entraîne une scission tant entre les morts et les vivants qu'entre les vivants et l'Église.

« A partir du XVI^e siècle et surtout au XVII^e, sous l'influence de la Réforme catholique, une évolution nouvelle apparaît. Les auteurs religieux n'hésitent plus à condamner carrément la fausse piété funéraire du Moyen Age » ([18]); et Philippe Ariès de citer à cette occasion la réaction d'un père jésuite que nous citerons à notre tour, le père Porée, célèbre éducateur du règne de Louis XIV :

> « Les peuples s'imaginaient que leurs âmes auraient plus de part aux prières et aux sacrifices lorsque leurs corps seront plus près des autels et des prêtres. De là leur empressement à être mis dans les églises et jusque dans le sanctuaire, persuadés que les suffrages agissaient sur eux avec plus d'efficacité et à raison des distances ».

L'Église doit en effet faire face à cette époque à une véritable invasion du lieu de prédication par les morts. Parfois, comme en Anjou, les plus pauvres eux-mêmes parviennent à se faire enterrer, contre une somme modique, sous les dalles de l'église. Il arrive que l'on soit obligé de surélever le sol de l'église pour pouvoir y enfouir tous les morts et, dans certains cas, cette accumulation incessante de cadavres conduit à l'infection temporaire du lieu, quelquefois à sa désaffection définitive et à sa conversion pure et simple en cimetière! Ceci n'est pas nouveau :

> Déjà, « aux environs du X^e siècle, ces inhumations furent parfois assez nombreuses pour que certaines églises, détournées par de trop abondantes sépultures de leur destination première, fussent désaffectées et converties en cimetières » ([19]).

([18]) P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident,* op. cit., p. 145.
([19]) R. AUZELLE, *Dernières Demeures,* op. cit., p. 39.

Il est vrai que les représentants de l'Église eux-mêmes ne sont pas pour rien dans cette invasion du lieu de prédication par les morts :

« Au XII^e siècle, l'évêque Honorius d'Autun considère l'église comme le lieu ordinaire de la sépulture » (20)...

Mais, à vrai dire, pour l'Église du XVI^e-XVII^e siècle, la prolifération des sépultures à l'intérieur du lieu du culte, véritable cancer, n'est pas tant un fléau matériel qu'un fléau spirituel : elle est le fait de la *superstition*...

Cette cancérisation du lieu ne fera que prospérer jusqu'à la fin du XVII^e siècle, période à partir de laquelle les premiers effets de la Réforme catholique commenceront à se faire sentir un peu. Il faut savoir que ce n'est qu'à la *fin* du XVII^e siècle en Anjou que l'inhumation dans les églises commencera à être critiquée!

« ... la pratique même de l'inhumation dans les églises commence à la fin du XVII^e siècle à être critiquée par certains curés qui la jugent entachée de vanité mondaine et même de superstition, la valeur des suffrages des vivants n'ayant rien à voir avec le lieu d'inhumation des morts » (21).

A cette époque donc — XVIII^e siècle —, pour lutter contre cette cancérisation du lieu de prédication par les morts, l'Église usa de son pouvoir. En France, par exemple, l'administration religieuse ayant à sa charge, outre l'assistance et l'enseignement, l'état civil, c'est-à-dire la charge des registres des baptêmes, des mariages et des *sépultures* (22), elle décida, dès que l'occasion se présentait et pour répondre aux nouveaux besoins liturgiques et pastoraux souhaités par la Contre-Réforme, de rompre le lien physique qui unissait le cimetière à l'église :

« C'est ainsi que, souvent, dans les grandes villes et pour les besoins du culte plutôt que pour des nécessités démographiques, le lien physique entre le cimetière et l'église a été rompu » (23).

Mais attention! à aucun moment on ne perdra de vue ici que ce bouleversement topologique, sans même entrer dans les détails de son application et en mesurer l'étendue, n'est pas du ressort des

(20) D. LIGOU, « L'évolution des cimetières », op. cit., p. 66.
(21) F. LEBRUN, *Les hommes et la mort en Anjou*, op. cit., p. 338.
(22) Cf. A. SOBOUL, *Histoire de la révolution française I*, Paris/Gallimard, 1967, pp. 32-33.
(23) P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, op. cit., p. 146.

mentalités collectives, du peuple dans son ensemble. Il ne provient pas d'une consultation préalable des collectivités plus ou moins attachées à certaines traditions : il provient de la stratégie autoritaire de l'Église soucieuse de procéder à un ré-équilibrage doctrinal, la « superstition » populaire accordant à son goût beaucoup trop d'intérêt à l'avenir mondain des morts.

Alors l'Église entreprend d'instaurer une coupure entre morts et vivants, coupure tempérée chez les catholiques, radicale chez les protestants, qui ne va pas sans heurter la « croyance populaire »... Mais, dans notre perspective, ce qui importe ici en premier lieu, c'est que cette coupure entre morts et vivants, traduite dans les faits par la séparation du cimetière et de l'église, va entraîner le cimetière sur la voie de la *laïcisation* (24). Le cimetière amorce ainsi son autonomisation vis-à-vis du pouvoir ecclésial : *les morts aussi!* L'écart se creuse entre le sens commun et l'autorité religieuse.

Revenons toutefois à la réforme topologique elle-même... Les réformateurs se mirent donc à extrader les morts. L'extradition se fit progressivement, selon deux modes, parfois en tenant plus ou moins compte des réactions locales : dans les villes, l'extradition fut effective (translation du cimetière); dans les campagnes elle fut symbolique (tentative de limitation des sépultures dans l'église). L'église, consécutivement à cette purge, aux yeux de l'Église du moins, retrouvait sa fonction première.

Néanmoins, dans le cadre de ce ré-aménagement de l'espace cultuel, l'action réformatrice ne s'est pas bornée à cela. Le lieu de prédication différencié du lieu d'inhumation, qu'advient-il du dernier aux yeux des réformateurs? Quel est désormais son sens? Le monde paléochrétien avait hérité du monde antique de la conception « qui transforme le lieu où repose un mort en lieu ayant un caractère sacré » (25) : les réformateurs catholiques et les réformateurs protestants (26) maintiendront le cimetière comme *locus sacer*. Même éloigné du lieu de prédication, le cimetière demeure un lieu saint : c'est un lieu sacré, un *campo santo*, destiné au repos des corps de tous les chrétiens.

(24) P. ARIÈS, id., p. 146 : « ... le lien physique entre le cimetière et l'église a été rompu. Le lien moral s'est aussi relâché et le cimetière tendait à se laïciser. Les juridictions temporelles y intervenaient plus souvent, et on admettait qu'y fussent enterrés, quoique sans cérémonies, des excommuniés, des pécheurs publics, à qui l'Église avait refusé des funérailles religieuses... »
(25) D. LIGOU, « L'évolution des cimetières », op. cit., p. 62.
(26) Cf. B. VOGLER, « Attitudes devant la mort et cérémonies funèbres dans les églises protestantes rhénanes vers 1600 », in *Arch. Sc. soc. des Rel.*, 39, 1975, p. 145.

Ainsi, et ce paradoxe apparent est peut-être à la base de tout, au moment même où l'Église dans son ensemble se met à chasser les morts hors de l'édifice cultuel, cette même Église se met à faire montre d'un intérêt pour le cimetière qu'elle n'avait jamais autant manifesté auparavant : elle se scandalise brusquement devant des spectacles ayant toujours existé — encore qu'elle les ait généralement toujours réprouvés.

« En 1659, le curé de Saint-Pierre de Montreuil-Bellay se plaint à l'archidiacre de Thouars de ce qu' « il se tient dans le cimetière bals, danses, assemblées et jeu de boules, le tout par manque de closture » (27).

Elle se scandalise parce que les gens font sécher du linge dans le cimetière, parce qu'ils y viennent battre le blé, parce qu'ils y tiennent foire et marché, parce qu'ils y font paître le bétail ou y coupent les foins (moyennant parfois une redevance au curé), parce qu'ils s'y bagarrent et s'y amusent enfin! Ce spectacle qui peut paraître incroyable à certains est un fait quasi général au sortir du Moyen Age.

On doit noter que très tôt toutefois, « Une multitude de conciles ont, après les Pères de l'Église, protesté contre cette utilisation », contre cette « occupation profane des cimetières » (28), mais il est symptomatique que ce n'est qu'à partir du XVII^e siècle que l'Église se décide à agir véritablement, matériellement, contre cet état de chose en ordonnant *l'érection de murs* tout autour du champ des morts, marquant ainsi brutalement dans le réel la sacralité du lieu et le respect qu'il doit inspirer.

Cette réaction efficace de l'Église, quasi simultanée au processus d'extradition des morts hors du lieu de prédication — hors même des « exercices sacrés » chez les protestants —, apparaît *a posteriori* comme faisant partie d'un plan général de restructuration... Pour reconstruire celui-ci, rappelons-nous d'abord de la *fonction pédagogique ou illustrative* impartie au cimetière par des gens comme Calvin ou d'autres : lieu symbolique représentant la terre-mère d'où l'homme est né et d'où il renaîtra, théâtre de la résurrection future, le cimetière, dans cette perspective, a pour fonction de conforter concrètement les hommes dans leur espoir d'immortalité.

Les réformateurs ne sont pas que des théologiens; ce sont aussi des pédagogues et des militants : ils sont théoriques et pratiques à la fois. Ils désirent restaurer la spiritualité chrétienne mais ils savent également que la saisie toute intellectuelle de l'idée de *salut*

(27) F. LEBRUN, *Les hommes et la mort en Anjou*, op. cit., p. 351.
(28) D. LIGOU, op. cit., p. 65.

spirituel ne peut pas s'amorcer, exception faite d'une certaine élite, sans faire « appel régressivement aux ressources les plus archaïques de l'esprit humain » (29). Ils savent que la diffusion de l'idée de salut spirituel ne peut faire l'économie. pour être entendue par tous, de l'image du *salut charnel*, l'usage de cette dernière étant toutefois d'une manipulation délicate tant elle s'ouvre aisément à toutes les superstitions s'amalgamant obscurément autour du corps et de l'idée de survie. En conséquence, il faut établir une puissante dialectique entre les deux formes du salut, entre l'esprit et la chair sans laisser la seconde dominer et absorber le premier.

Cette dialectique se traduira dans l'espace urbain par la séparation du cimetière du lieu de prédication et leur union simultanée par la notion de sacré : ainsi ces lieux sont-ils tout à la fois distincts et unis, l'un renvoyant à l'autre et réciproquement. L'église ou le temple est le lieu réservé à la spiritualité et à l'évocation du salut spirituel tandis que le cimetière, *à distance*, théâtre de la résurrection future, lieu réservé au corps, apporte à ce salut la chair qui lui manque tout en le motivant... Tel est semble-t-il le projet de signification qui a conduit les réformateurs à différencier les lieux : cette différenciation est censée être la matérialisation symbolique dans l'espace social de la dialectique du corps et de l'esprit! Toutefois, mais nous y reviendrons, il semble que cette restructuration topologique n'ait pas été ressentie comme telle, comme l'escomptaient les réformateurs, par la *doxa*.

C'est environ entre 1580 et 1750 que, globalement, cette restructuration topologique sera menée à bien (30), restructuration qui sera ensuite prise en charge et contrôlée par les pouvoirs laïcs (municipalité, hygiénistes, urbanistes, etc.). Désormais, le cimetière, éloigné ou simplement clôturé lorsqu'il est resté contigu à l'église (31), est un univers sinon exclu du moins *en marge* de l'univers religieux... D'après Robert Auzelle, le clôturage du lieu d'inhumation correspond à une « scission morale et matérielle » (32) reflétant l'émergence dans les consciences des fron-

(29) E. MORIN, *L'homme et la mort*, op. cit., p. 202.
(30) Cf. D. LIGOU, op. cit., p. 64. Notons toutefois que ce n'est qu'en 1788 que le cimetière de *Freiburg im Breisgau* (Allemagne du Sud) sera entouré d'un mur : cf. J. DORNEICH, *Der Alte Friedhof*, op. cit., p. 8.
(31) De nos jours, on trouve encore de nombreux cimetières contigus à l'église dans les campagnes françaises (*Bellocq, Dordives, Saint-Chély du Tarn, Saint-Sorlin d'Arves, Ernée...*), en Autriche (*Matrei, Salzburg...*), en Irlande (*Rush, Kilfenora, Killinaboy, Drumsma, Cashel...*), en Allemagne (*Weyarn...*), aux U.S.A. (San Francisco), en Suisse (*Cham...*), au Luxembourg, etc. : cf. Liste des Lieux.
(32) R. AUZELLE, *Dernières Demeures*, op. cit., p. 40.

tières du sacré : il nous semble que c'est là vouloir faire des décisions autoritaires de l'Église l'authentique reflet des aspirations du sens commun. Rien n'est moins sûr et nous épouserons plus volontiers l'interprétation de François Lebrun à propos de cette scission : en expulsant les morts des églises et des cours d'église, en expulsant les vivants des cimetières, en érigeant des murs pour les empêcher d'y revenir et en forçant les gens à rompre avec des habitudes séculaires « sous prétexte de leur inculquer une notion du sacré, austère, abstraite et dépouillée, ces réformateurs ont peut-être manqué complètement leur but et préparé au contraire les désaffections ultérieures » ([33]). Les réformateurs, qu'on s'en souvienne, en menant à bien cette différenciation topologique du cimetière et de l'église n'ont pas tenu compte des aspirations du sens commun, bien au contraire : ils se sont attachés, en premier lieu, à résoudre concrètement un problème interne, un problème de déviation doctrinale suscitée par l'enseignement traditionnel et ses pratiques corrélatives à l'égard des morts, pratiques caractérisées comme superstitieuses et entachées de vanité mondaine.

La différenciation topologique de l'église et du cimetière, cette *dualisation* topologique du sacré, nous semble être ainsi bien plutôt la traduction spatiale manifeste d'un dualisme minant depuis des siècles le Christianisme... Rien ne nous prouve ou ne nous incite à penser que le sens commun est dualiste alors qu'au contraire tout nous prouve que le Christianisme l'est devenu, étant en cela en opposition totale avec l'anthropologie biblique qui, elle, a une vision unitaire de l'homme (cf. supra). De fait, ainsi considérée, *la séparation de l'église et du cimetière apparaît comme l'actualisation architecturale et urbanistique du dualisme âme/corps fomenté depuis des siècles au sein de l'Église !*

Si, par contre, on continue à considérer cette différenciation topologique comme relevant en priorité d'un projet pédagogique, alors il semblerait que, historiquement, la *dialectique des lieux* n'a pas fonctionné comme prévu, ne s'est pas établie ou n'est pas parvenue à se maintenir... Il n'est pas douteux qu'à la longue cette dialectique, amorcée artificiellement par une *scission matérielle* entre lieu de prédication et lieu d'inhumation, s'est révélée être par trop *dissociative* pour être saisie par le sens commun comme traduction dans l'espace d'une union dynamique entre le corps et l'âme. Simplement, le temps passant, le lien ancien a fini par se dissoudre et alors est né le *cimetière contemporain,* éloigné, laïc,

([33]) F. LEBRUN, *Les hommes et la mort en Anjou,* op. cit., pp. 352-353.

autonome... On peut d'ailleurs se demander si l'église, en se vidant de ses morts, ne s'est pas, d'une certaine façon, vidée de sa substance aux yeux de l'opinion commune, devenant, concernant les morts et la mort, un *signe vide,* un signifiant sans signifié, face auquel s'est dressé un *signe plein,* le *Nouveau Cimetière?*

Avant, lorsque le cimetière était, pour ainsi dire, mélangé à l'église, la matière et l'esprit, le corps et l'âme formaient un tout perçu comme tel par la *doxa.* A présent, avec la démarcation territoriale du cimetière, strictement délimité et isolé, cette perception unitaire se trouve brisée, dualisée, de fait mais non de droit. C'est que le salut des morts, selon les réformateurs, a deux faces : une face spirituelle et une face corporelle. Dans le Nouveau Cimetière, hors de la tutelle de l'Église, le sens commun rétablira *sa* perception unitaire de l'homme : il annulera la bifacialité de la mort et du Salut autour du *fantasme de la conservation...*

On peut bien sûr se demander maintenant à quoi correspond dans notre étude cette longue réflexion sur l'autonomisation du cimetière relativement à l'analyse de l'établissement progressif d'une relation (fantasmatique) de quasi-identité entre les vivants et les morts? Que l'on se souvienne ici de l'itinéraire suivi au cours de ce chapitre...

Nous avons commencé par évoquer, en tant que premier stade historique de l'établissement de la relation d'identité fantasmatique entre morts et vivants, l'*individuation des morts :* elle s'est réalisée sous la pression d'une interprétation ecclésiale déviante du dogme de la Résurrection. La communauté des morts s'est alors une première fois éparpillée en une multitude de corps endormis... Puis, second stade, il y a eu l'*individualisation des morts* avec la venue en force, au premier plan du discours ecclésial, du thème du Jugement Dernier mettant l'accent sur la valeur et la responsabilité de chacun face à Dieu et à la mort : alors, la symbolique funéraire, bien avant la différenciation topologique du cimetière et de l'église, est devenue individualisante (cf. chapitre 7). Dès ce moment-là, chaque individu cherchant à s'affirmer, selon ses moyens, par-delà la mort, dans sa positivité singulière, l'espace funéraire est devenu un *lieu de reproduction symbolique de l'univers social;* et les morts, individués et individualisés, pris dans le même réseau de définitions existentielles que les vivants, se sont mis à ressembler idéalement aux vivants. La relation de quasi-identité, pour tout dire, d'*identification* entre morts et vivants s'est mise alors, peu à peu, à fonctionner véritablement, hallucinante... Quand survient l'autonomisation

du cimetière, nous n'assistons, ni plus ni moins, qu'au déplacement, hors de l'église et de sa cour, de cette relation d'identité fantasmatique naissante.

La *translation* de cette relation naissante entre morts et vivants nous paraît avoir joué un rôle considérable relativement à l'édification du culte moderne des morts et des tombeaux, ce culte qui « est devenu aujourd'hui la seule manifestation religieuse commune aux incroyants et aux croyants de toutes les confessions » ([34])... La différenciation topologique rigoureuse du cimetière par les réformateurs catholiques et protestants, si tant est qu'elle a restauré la spiritualité chrétienne, a contribué fortement et principalement, à plus ou moins long terme, à *différencier les cultes,* à autonomiser le culte des morts qui produira, livré à lui-même, à tous les fantasmes qui l'animent, le fondent et le développent, le cimetière contemporain. Au sein de ce Nouveau Cimetière, l'intervention des pouvoirs laïcs ira croissant et, surtout, laïcisée à son tour, la relation hallucinatoire entre morts et vivants s'épanouira et se généralisera, hors de tout contrôle ecclésial, générant sa propre idéologie : l'Idéologie de la Conservation... Fixée à son niveau le plus primitif sur l'image d'un corps immuable, incorruptible, stable idéalement, dressée instinctivement contre le cadavre et la pourriture, contre la perte de l'être et de l'avoir, cette idéologie secrète va faire du Nouveau Cimetière le haut lieu de manifestation symbolique de l'imaginaire des vivants.

Peu à peu, rhétorique funéraire et discours ecclésial ne se développeront plus autour des mêmes thèmes, ne parleront plus le même langage, témoin, par exemple, ce fait rapporté par Bernard Vogler, situé dans le monde protestant, en région rhénane, au début du XVII^e siècle ([35]) :

1. *Le discours ecclésial :* « Le thème de la séparation est un élément central de la prédication évangélique et qui pénètre assez rapidement dans le milieu des notables au moins. L'âme, immortelle, est considérée comme l'élément essentiel et le plus précieux de l'homme qui doit lui accorder la priorité de ses préoccupations, alors que le corps est corruptible... »

2. *La rhétorique funéraire :* « Dans les épitaphes, *au contraire* ([36]), le thème de la résurrection est beaucoup plus fréquent... »

([34]) P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident,* op. cit., p. 155.
([35]) B. VOGLER, op. cit., p. 140.
([36]) Souligné par nous...

Il ne s'agit certes là que d'un indice mais il fait figure de symptôme : il annonce la rupture de la communication entre l'Église et ses fidèles à propos de la mort et des morts. Jean-Paul Willaime évoque « l'embarras protestant à l'égard du cadavre » au XX^e siècle résultant de la coupure initiale dogmatiquement instaurée entre les vivants et les morts à la suite de la Réforme ([37]). Cette coupure en a provoqué une autre : entre l'Église et ses fidèles.

Enfin, si la relation d'identification entre les vivants et les morts est susceptible d'atteindre la puissance et l'efficacité que nous avons évoquées au début de ce chapitre, si *l'autrui fantasmatique,* le mort, est devenu historiquement si *semblable,* c'est précisément parce qu'à l'occasion de l'autonomisation et de la laïcisation corrélative du cimetière il a perdu sa dimension religieuse, cette connotation qui faisait encore de lui un autre *autre,* un autre altéré par la sacralité, un autre confiné dans une altérité de saint... ou de démon : les hommes, morts ou vivants, pour être pleinement semblables, pour être les sujets du même royaume, ne doivent être ni des saints ni des démons.

([37]) J.-P. WILLAIME, op. cit., p. 136.

CHAPITRE 7

VERS LA SURVIE SYMBOLIQUE

« Mais vivre, c'est s'aveugler sur ses propres dimensions... »

(E. M. CIORAN, *Précis de décomposition*)

« Lorsqu'on n'a pas de vie véritable, on la remplace par des mirages. »

(A.-P. TCHEKHOV, *La mouette*)

Parvenu à ce stade de notre analyse, il nous paraît opportun d'opérer un premier retour à l'histoire de l'Objet Funéraire proprement dit et de nous livrer à une re-lecture de la première au travers du développement du second. Toutefois, nous poserons une limitation fondamentale à l'intérieur de ce chapitre, limitation résultant du fait que nous avons laissé pour l'instant une question importante en suspens, à savoir qu'est-ce qui a incité fondamentalement la *doxa* à centrer le culte des morts, primordialement du moins, sur l'image du corps? Si « Le culte moderne des morts est un culte du souvenir attaché au corps, à l'apparence corporelle » (1), quelle en est la raison? C'est que le sens commun a imparti au corps une fonction et une signification qui nous échappent pour le moment et que nous essaierons de saisir par la suite... Nous tâcherons donc pour l'instant de nous borner à une description diachronique de l'Objet F. ne rendant pas compte de la relation profonde l'unissant au corps. En conséquence, au cours de ce chapitre, l'Objet F. ne sera essentiellement abordé que sous l'angle de sa structure superficielle, que sous l'angle de

(1) P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, op. cit., p. 155.

son organisation sémiologique de surface. On réservera à plus tard la description de son organisation profonde (cf. chapitre 12).

Si les inscriptions funéraires, destinées à marquer le lieu de sépulture, étaient innombrables dans la Rome antique et si elles sont encore relativement nombreuses au début de l'ère chrétienne, vers le Ve siècle elles se font rares et puis disparaissent quasi totalement. Lorsque Monique, la mère de saint Augustin, meurt, à aucun moment elle ne réclame une inscription ou une quelconque autre marque pour indiquer et individualiser le lieu de sa sépulture. Le chrétien des premiers siècles s'offre à la mort anonyme sans angoisses ni terreurs, encouragé en cela par la croyance aiguë qu'il a en la *proche* résurrection (2).

Ainsi s'ouvre une période, longue de 7 à 8 siècles, où la sépulture anonyme sera la règle générale. Certes, il y a bien quelques sarcophages, apanage des plus riches conformément à la tradition romaine, mais ces cuves de pierre sont relativement rares comparées au nombre total des morts. Qui plus est, elles sont, elles aussi, anonymes, bornées essentiellement à la fonction d'*individuation* somatique. On trouve ce genre de sarcophages dans les édifices sacrés — comme, par exemple, à l'abbaye de Jouarre en Seine-et-Marne qui abrite des sarcophages de la fin du VIIe siècle — ou autour de ces édifices — comme, par exemple, à Quarré-les-Tombes, dans l'Yonne (3).

Rappelons ici que les cimetières rustiques avec des caveaux indépendants qui s'étendaient en pleine campagne, le long des routes, conformément à la législation romaine, sont définitivement abandonnés au VIIIe siècle... Nous sommes en plein « communisme » chrétien au niveau du culte des morts et l'on peut dire que, en règle générale, « Au Moyen Age les morts étaient confiés ou plutôt abandonnés à l'Église, et peu importait le lieu exact de leur sépulture qui, le plus souvent, n'était indiqué ni par un monument ni même par une simple inscription » (4).

En fait, il faut bien voir que le culte des morts, tel que nous le concevons de nos jours, *n'appartient pas à la première spiritualité chrétienne*. Le corps n'est alors, encore, qu'un misérable réceptacle d'une âme qui seule importe et il se trouve dès lors voué, sitôt que la vie l'a quitté, à l'*inexistence sémiologique :* pour le corps enseveli, pas de trace symbolique, pas de localisation, aucune indication,

(2) D. LIGOU, « L'évolution des cimetières », op. cit., p. 62.
(3) Cf. Liste des Lieux : n° 220.
(4) P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, op. cit., p. 53.

mais seulement sa destruction pure et simple par les « forces normales de la nature » (R. P. Roguet), seulement sa fusion tranquille à la *masse* des morts. Le monde des morts est alors un champ dénué de symboles, exception faite des *memoria martyrium* autour desquels les morts, anonymes et solidaires, se regroupent. Ici, la chair promise à la résurrection n'est pas encore identifiée et, *a fortiori,* symbolisée par des textes et des monuments comme étant la chair d'un corps individualisé et personnel.

Tout ceci nous pousse à poser *l'existence d'un point zéro de l'Objet Funéraire en Occident.* Lorsqu'il y a Objet F., durant cette période, pour ainsi dire, pré-sémiologique du culte moderne des morts, on peut dire qu'il est résiduel et « romain ». *Tout* pratiquement reste à faire pour parvenir à l'Objet F. occidental du début du XIXe siècle. Ce qui va suivre sera la description de la naissance et du développement de l'embryon de cet Objet.

Il est symptomatique que « les interdits royaux et cléricaux du IXe siècle qui avaient limité jusqu'au XIe siècle l'usage des sépultures dans les lieux saints », tombèrent « totalement en désuétude au XIIIe siècle » (5), signe d'un bouleversement des attitudes qui se situe *précisément* aux environs du XIIe-XIIIe siècle! C'est vers cette époque, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, que chacun, par l'intermédiaire de l'idée de Jugement Dernier, commence à prendre conscience de sa propre biographie, que la mort, comme événement et comme *état,* s'individualise... L'après-mort se met à revêtir une importance croissante aux yeux des vivants et c'est seulement alors que l'on commence à assister à une « sématisation » progressive des sépultures, tant au niveau des funérailles qu'au niveau des tombes. En ce qui concerne les tombes en particulier, la « sématisation » porte tout autant sur l'individuation que sur l'individualisation.

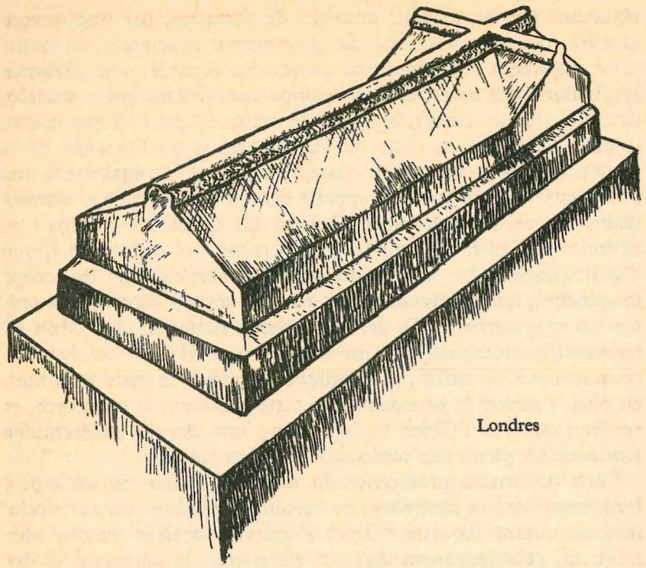
Nous avons vu plus haut que c'est vers le XIIIe siècle que le cercueil, signe spécialisé dans la fonction d'individuation somatique des morts, paraît, promis à l'avenir que l'on sait. De plus, « le tombeau visible, qui était devenu très rare pendant le Haut Moyen Age, réapparaît au XIIe siècle : il était en effet le moyen d'assurer la permanence du défunt, à la fois au ciel et sur la terre » (6). Mais on peut dire que ce type de tombeau visible, tout comme le cercueil, du fait même de sa matérialité,

(5) R. Auzelle, *Dernières Demeures,* op. cit., p. 76.
(6) P. Ariès, op. cit., p. 90.

répondait *surtout* au désir nouveau de s'assurer, par une *marque tangible,* de la permanence de la présence mondaine du mort. C'est justement cette soudaine prévalence accordée à la présence symbolique des morts dans le monde des vivants qui a amorcé, dans un premier temps, la vague de critiques que l'on sait contre la piété funéraire et, dans un second temps, l'édification de la Société de Conservation (cf. chapitre 6)... Il y eut également une prolifération de ce que l'on appelle des « tombes plates », simples dalles recouvrant exactement le lieu de dépôt du « corps » et délimitant la surface occupée, ce qui constitue, outre une forme d'individuation du mort (conservation symbolique du corps imaginaire), une délimitation du lieu du « corps » signalant sa *présence* et sa *protection*... Ce dernier aspect fonctionnel de l'Objet F. naissant (la protection) est important car il dénote que dans les consciences il ne suffit pas d'indiquer la présence mais qu'il faut, en plus, *s'assurer la permanence* de cette présence, la conserver, et conférer ainsi à l'Objet F., au signe, une densité référentielle *constante,* un plein, une somaticité sous-jacente...

Cette dimension protectrice du tombeau visible est un aspect fonctionnel qui va nettement se dévoiler à compter du XVe siècle, période durant laquelle l'Objet Funéraire devient encore plus fréquent, principalement dans les cimetières de campagne et des petites villes « où l'encombrement mortuaire ne posait pas un problème sans cesse renaissant » (7). Durant cette période, la fréquence des monuments autour de l'église ne fait que s'accroître et leur forme exprime bien cette *fonction de protection :* ils sont taillés en forme de *toit,* favorisant ainsi l'écoulement des eaux de pluie hors de la surface de « repos » du mort, écartant de la sorte, symboliquement du moins, les risques d'infiltration susceptibles de corrompre et de dissoudre la permanence et l'intégrité du *soma imaginaire.* On remarquera qu'en réalité la mise en place de ce dispositif protecteur à l'égard de la dépouille protège *d'abord* l'unité d'un imaginaire centré sur le corps avant même de protéger effectivement et de conserver l'unité somatique du mort : le signifiant précède et *détermine* le signifié.

(7) Cf. R. Auzelle, *Dernières Demeures,* op. cit., p. 65 : dans les villes, le rythme très fréquent des inhumations dans le même terrain exige des exhumations tout aussi fréquentes pour libérer le terrain; les restes exhumés sont alors déposés, empilés, dans des galeries ceinturant le cimetière : le *charnier.* Dans ces conditions, qui étaient celles du cimetière, aujourd'hui disparu, des Saints-Innocents à Paris, il était très difficile, sinon impossible, d'ériger sur une tombe un monument durable...



Londres

On notera à ce propos que le fantasme de conservation est somme toute très ancien car *l'église c'est aussi un toit* qui vient protéger ceux qui ont le privilège de se faire ensevelir sous lui. D'ailleurs, certains dignitaires laïcs et ecclésiastiques, fondateurs et bienfaiteurs d'églises et de couvents, n'ont pas hésité, au XII^e siècle, à faire ériger des chapelles et des églises à seule fin de se constituer un tombeau ([8])! Et, réciproquement, il est significatif que certaines tombes *extra muros* en forme de toit, situées dans la cour de l'église, reproduisaient extérieurement « l'aspect d'une église en miniature » ([9]).

Ces pratiques funéraires, qu'il s'agisse de faire d'un monument funéraire une église miniaturisée ou d'une église un monument ([10]), annoncent déjà les futurs mausolées ostentatoires des cimetières du XIX^e et du XX^e siècle : au Campo Verano, à Rome, on trouve

([8]) D. LIGOU, « L'évolution des cimetières », op. cit., p. 66.
([9]) R. AUZELLE, *Dernières Demeures*, op. cit., p. 65.
([10]) « Par exemple dans la Chartreuse de Champmol, le Duc de Bourgogne est représenté sur le tympan de l'église, à l'extérieur, car la Chartreuse tout entière est un tombeau » : P. ARIÈS, « Mourir autrefois », in *La mort au cœur de la vie*, Strasbourg, 1976, pp. 23-35, p. 29.

des mausolées du XX^e siècle qui sont de véritables chapelles (cf. chapitre 21)!

La construction d'une église ou d'une chapelle à seule fin de se constituer un tombeau va avoir une autre portée historique : elle va entraîner la création de ce qui deviendra plus tard le *caveau de famille*.

« A Saint-Gervais, en 1603, le sieur Niceron reçoit de la fabrique le droit de faire bâtir « une chapelle et oratoire à ses dépens », fermant à clé. « La dame de Niceron, ses enfants, postérité et ayants cause à toujours » y pourront « ouyr le service divin et y faire une cave de la même largeur quand bon leur semblera et y faire inhumer les corps du dit sieur, enfants et ayants cause » ([11]).

Appropriation du lieu et de l'édifice; privatisation du lieu du culte; accumulation, séquestration et protection des cadavres parents : tout est placé sous le sceau de la possession et de la conservation.

Et en 1652, un testateur veut qu'après sa mort son corps et celui de son épouse soient « portés ensemble en *mon* église de Courson et y seront mis l'un et l'autre dans la cave de *ma* chapelle que j'y ai fait bastir... » et y seront faites alors, tous les jours, des messes « en memoyre de *moy* et de feu *ma* femme » ([12]).

C'est le triomphe du Moi, de ce moi qui veut par tous les moyens *survivre!* Nous sommes loin à présent du « communisme » chrétien des premiers siècles. C'est *mon* église, c'est *ma* chapelle, c'est *ma* femme, c'est *ma* mémoire, c'est *mon* corps, c'est *moi*. C'est l'individu qui veut désespérément conserver son *être* et s'attache en conséquence à garantir sa survie par l'exhibition symbolique et l'affirmation rituelle de son *avoir*, traduction tangible de son être, de son moi, de sa survie.

Simultanément, à cette individuation frénétique des morts par les signes se mêle leur individualisation symbolique : le mort n'est pas seulement un *sujet :* c'est une *personne*...

« Du XIII^e au XVII^e siècle, l'habitude deviendra de plus en plus grande de désigner, par une inscription, une image peinte, un monument, l'endroit précis de la sépulture ou seulement sa proximité : ces signes évoqueront la famille par le blason, par

([11]) P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, op. cit., p. 139.
([12]) P. ARIÈS, id., p. 140; soulignés par nous.

le portrait des défunts et de leurs enfants agenouillés » (13). L'individualisation de la sépulture a donc, pour se réaliser, deux possibilités, utilisables séparément ou simultanément : l'*écriture* et la *figure*, l'épitaphe et l'image (blason, peinture, sculpture, etc.).

Toutefois, on remarquera que Philippe Ariès, lorsqu'il se livre à une analyse diachronique de ce qui deviendra l'Objet Funéraire contemporain, ne distingue pas ce qui remplit une *fonction d'individuation* (sarcophage, cercueil, chapelle, etc.) de ce qui remplit une *fonction d'individualisation* (écriture, portrait, renvoyant à un mort *particulier*). C'est pourtant sur la base de la distinction de ces fonctions que l'on pourra saisir la complexité sémiologique fondamentale de l'Objet Funéraire. Il procède précisément de la synthèse de ces fonctions... C'est par elle qu'il peut produire l'effet que l'on attend de lui, cet effet de présence et de permanence par-delà la mort de l'individu *dans son entier*, du mort comme authentique *autrui*. Cette synthèse des fonctions constitue la condition de possibilité de l'établissement de la *relation d'identité* entre morts et vivants (cf. début chapitre 6)... Il faut dire que de nos jours ces fonctions sont si « naturellement » imbriquées l'une dans l'autre qu'on ne les distingue plus. Pourtant, historiquement, elles se donnent clairement à lire dans leur différence.

L'individuation des morts par la sarcophagie, quoique relativement rare et résiduelle, est fort ancienne en Occident : il suffit pour s'en convaincre de se souvenir des sarcophages mérovingiens comme celui de saint Andoche de Saulieu (VI^e siècle) ou ceux de l'abbaye de Jouarre (VII^e siècle). On peut dire que jusqu'à la fin du XII^e siècle, le traitement symbolique des morts se trouve essentiellement borné à la fonction d'individuation : au mieux, la gravure de la pierre ne comprend guère que des emblèmes symboliques — attributs chrétiens, crosses d'évêques, épées de chevaliers (14) — qui ne viennent pas rompre fondamentalement la nature anonyme des tombeaux... Mais à partir du XII^e siècle *la* mort s'individualise : *le* mort aussi. Et c'est, à n'en pas douter, au XIII^e siècle que le grand saut vers l'individualisation se produit avec l'apparition de la *figuration réaliste du défunt* sur les tombeaux.

Sur la sarcophagie renaissante (cf. naissance du cercueil) vient alors se superposer une pratique symbolique individualisante : elle consiste à prélever un masque sur le visage du *mort*, à l'intégrer à

(13) P. Ariès, id., p. 138.
(14) R. Auzelle, *Dernières Demeures*, op. cit., p. 78.

un ensemble statuaire, le tout représentant le défunt allongé ou à genoux (*gisant* ou *orant*), et à superposer cet ensemble au lieu d'inhumation du défunt, re-présenté sur le couvercle du sarcophage initialement (cf. photographie 1). Le mort, représenté *vivant* sur son tombeau, a désormais un *visage*, une identité... La fonction d'individuation que remplit le sarcophage se trouve ainsi *relayée* par la fonction individualisante de l'effigie *personnalisée*. Sur la base de la refonctionnalisation radicale dont le masque mortuaire est l'objet — intégré à l'effigie, il devient signifiant de la *vie* — les morts se personnalisent, se différencient absolument...

Sociologiquement, on l'aura deviné, l'usage des gisants et des priants appartient d'abord aux puissants de ce monde : ce sont les rois, les papes, les nobles et les évêques, personnages illustres assimilés à Dieu, aux saints ou proches de cet état, qui jouissent de l'individualisation *post mortem*, d'une survie symbolique véritable. Il en va d'ailleurs de même avec l'usage de l'écriture : les inscriptions funéraires, qui avaient disparu pendant huit à neuf cents ans, réapparaissent, à partir du XII^e siècle, *d'abord* sur les tombeaux des personnages illustres, associées aux effigies. Comme le dit Robert Auzelle, le tombeau individualisé, que ce soit par la figure et/ou par l'écriture, est alors le « luxe de la mort » (15). Pour le commun des mortels, la seule marque réalisant parfois une forme de survie symbolique est une marque *collective* telle qu'une grande croix de bois plantée au milieu du champ d'inhumation sur laquelle, de temps en temps, se trouve peinte une épitaphe, épitaphe collective destinée à tous les morts : ainsi en est-il généralement dans les grands cimetières urbains au XIV^e siècle... Dans ces cimetières, il n'y a guère que les donateurs qui parviennent à jouir d'une épitaphe individuelle mais encore ne s'agit-il là, le plus souvent, que d'*une simple inscription n'entretenant aucune relation matérialisée de contiguïté avec le lieu d'inhumation du mort auquel elle se rapporte :* n'est alors conservée qu'une identité sans support, une identité privée de son ultime référentiel, privée de « corps ». Cette inscription, fixée à l'intérieur du cimetière, sur le mur d'enceinte, sous les arcades du charnier, à 30 mètres ou plus, peut-être, du lieu d'inhumation du mort qu'elle nomme, conserve *un Nom sans chair :* juste un Nom...

Toutefois, c'est bien par l'écriture que les « petits » de ce monde vont s'extraire de l'après-mort anonyme. Par l'écriture, les marchands, les artisans, la bourgeoisie naissante, vont venir, peu à peu, plaque par plaque, parasiter l'espace somptuaire des tombeaux des puissants :

(15) R. Auzelle, *Dernières Demeures*, op. cit., p. 64.

« Au XIIIe siècle, nous voyons se multiplier, à côté de ces grandes tombes monumentales, de petites plaques de 20 à 40 cm de côté qui étaient appliquées contre le mur de l'église (à l'intérieur ou à l'extérieur) ou contre un pilier » ([16]).

Ces plaques deviendront de plus en plus fréquentes du XIIIe au XVIIIe siècle. Pour Philippe Ariès, elles constituent d'emblée des monuments funéraires. Dans notre perspective, ceci est partiellement vrai, à l'origine du moins (XIIIe, XIVe et XVe siècles), en ce que ces plaques connaissent une complexification sémiologique qui les rapproche, en effet, *formellement*, de l'organisation des grands monuments figuratifs : si les plus petites plaques ne comportent que des inscriptions du type « Ci-gît Un Tel, né/mort à telle date + sa fonction », les plus grandes plaques incorporent bientôt une *représentation du défunt*. Comme dans le cas des grands monuments figuratifs, la figure entre en interaction avec l'écriture, l'analogue avec le digital, et il s'établit alors ce que l'on pourrait appeler une *inter-référence* entre le texte et l'image, c'est-à-dire une relation telle que le texte renvoie à l'image et que l'image renvoie au texte, chacun étant finalement le référentiel de l'autre. De cette interaction, qui peut se réduire à une interaction entre le *visage* et le *Nom*, le mort se trouve totalement individualisé.

Mais cette structure sémiologique de *surface* « image-texte » (« surface » étant à prendre ici tout autant au sens propre qu'au sens figuré), de nature inter-référentielle, renvoie-t-elle à quelque chose dès lors qu'on la considère simplement comme *face signifiante* d'un discours? Possède-t-elle un référentiel concret? Non! Dans la plupart des cas, elle ne renvoie à rien de *précis*, c'est-à-dire à aucun *soma* localisé; et c'est en cela que la dénomination de ces plaques par le terme de *monument* nous est apparue partiellement fausse, du moins pour la période allant du XIIIe au XVe siècle.

Ce n'est en effet qu'au cours des XVIe-XVIIe siècles qu'un « souci plus vif et plus fréquent de localiser la sépulture » ([17]) va apparaître, que le désir de renvoyer — d'ancrer — la structure « image-texte » à un référentiel topologiquement défini (le corps

([16]) P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, op. cit., p. 43. De nos jours encore, à l'intérieur et à l'extérieur de certaines églises d'Allemagne, d'Autriche et de France, on trouve de nombreux exemples de ces plaques qui datent du XVIIe et du XVIIIe siècle (à *Lienz, Salzburg, Weyarn, Paris, Strasbourg*), parfois même du XIXe siècle (à l'*Épine*)...

([17]) P. ARIÈS, id., p. 53.

imaginaire) va poindre. Philippe Ariès estime d'ailleurs que, jusqu'au XVIIe siècle, ce qui a en majorité importé est « le rappel de l'identité du défunt et non pas la reconnaissance du lieu exact du dépôt du corps » ([18]). Or, un monument funéraire, en tant que tel, à moins qu'il ne s'agisse d'un cénotaphe ou d'un mémorial, *vaut* par ce *soma* sous-jacent qui lui donne tout son sens en faisant de lui un *signe plein*, un signe « habité ». Jusqu'au XVIIe siècle donc, jusqu'à cette période du développement de leur usage, les plaques funéraires ont été confinées dans leur fonction d'identification et leur situation surfacique, loin du principe organisateur des tombeaux à effigies pour lesquels la localisation du *soma* est simultanée à la représentation du défunt.

Mais du XVIIe au XVIIIe siècle, les plaques funéraires vont peu à peu, et de plus en plus systématiquement, s'inscrire dans une relation au *soma*, relation topologique venant magiquement *remplir* le signe, le *sèma*.

Ainsi, « dans les familles aisées, il arrive au XVIIe siècle que l'on fasse davantage : pour mieux perpétuer le souvenir du défunt et souvent à la demande de celui-ci, on accroche son portrait dans l'église, le plus près possible du lieu où il a été inhumé » ([19]).

Et au XVIIIe siècle, on assistera à une véritable « cancérisation » des lieux d'inhumation par ces plaques, ancêtres de la stèle, que celles-ci soient simplement constituées d'un portrait ou d'un texte ou bien encore des deux. Mais l'important ici, c'est que désormais *ces plaques funéraires sont prises dans le même procès de référence que l'effigie* (gisant ou priant); et sur certaines d'entre elles, on trouve précisé en toutes lettres le lieu de dépôt du « corps », précision dénotant bien le désir de référer le *sèma* au *soma* et réciproquement...

(8) *Au pied du chœur sont déposés les restes mortels*
de messire Jean Denis COCHIN
docteur de sorbonne, curé de cette paroisse pendant
26 ans, fondateur de
l'hôpital qui porte son nom, etc.

(Paris ([20]))

([18]) P. ARIÈS, id., p. 44.

([19]) F. LEBRUN, *Les hommes et la mort en Anjou*, op. cit., p. 348.

([20]) Début du texte que porte la plaque funéraire de J. D. Cochin, mort en 1783 : elle se trouve à l'intérieur de l'église Saint-Jacques du Haut-Pas à Paris (5e arrondissement) et, en 1844, la famille l'a faite restaurer.

En fait, c'est cette mise en relation topologique *systématique* du signe et du « corps » qui constitue la « colonne vertébrale » de l'Objet Funéraire : c'est au fil de cet axe référentiel vertical que la représentation funéraire, la symbolique de surface, *prend corps* (cf. chapitre 11)! Ainsi s'esquisse, se structure et se met en place, du XIII^e^ au XVIII^e^ siècle, au fil d'une promiscuité croissante du *sèma* et du *soma*, tout un système de conservation symbolique des morts alliant efficacement *individuation somatique et individualisation*... Alors, « systémés » de la sorte, les morts, véritablement, se mettent à survivre pleins et entiers!

Quand surviendra l'extradition des morts — l'autonomisation du cimetière —, ce ne sera jamais que ce schème organisateur, ce *système symbolique de survivance* qui sera transporté hors de l'église ou de sa cour dans le Nouveau Cimetière : là y naîtra l'Objet Funéraire tel que nous le connaissons et le pratiquons.

Dans le cadre de cette analyse diachronique de la survie symbolique des morts, il nous reste toutefois à approfondir à présent la dimension proprement sociologique de cette individualisation croissante des sépultures... Le thème du Jugement Dernier s'impose à l'intérieur de la prédication ecclésiale au XIII^e^ siècle : c'est alors, également, que le terme *bourgeoisie* apparaît.

Ce terme va d'abord s'appliquer aux marchands, agents sociaux qui vont rapidement exercer une double activité, économique et juridique, s'occupant, d'une part, de commerce (circulation des produits et de l'argent) et, d'autre part, de prêts financiers (avances aux artisans, investissement, etc.). Ce dernier aspect de leur double activité va faire d'eux des banquiers : banquiers des villes, banquiers des rois, banquiers des papes. Ces « marchands » vont ainsi acquérir un pouvoir social, économique et politique, tant du côté des dominants que du côté des dominés. Proto-bourgeois, ils seront les premiers à venir parasiter sémiologiquement l'espace funéraire aristocratique, venant ainsi traduire dans la mort leur émergence, leur progression et leur puissance économique et sociale.

Puis, l'Occident poursuivant son développement économique, sa diversification en classes et en corporations allant croissant, certains *particuliers* s'enrichissent à leur tour. Après la classe des riches banquiers, des manufacturiers, des hommes de loi, des boutiquiers — tous issus des premiers « marchands » —, c'est la classe des artisans qui va éprouver le besoin de traduire sa progression socio-économique jusque dans la mort : à leur tour, les

artisans s'en viennent parasiter l'espace funéraire, dans les églises, dans les cimetières où ils projettent leur *individualisme* naissant.

De fait, au XVIII^e^ siècle, « les plaques à simple inscription deviennent de plus en plus nombreuses, du moins dans les villes où les artisans, cette classe moyenne de l'époque, tenaient à leur tour à sortir de l'anonymat et à conserver leur identité après la mort » ([21]).

Il y a, à la base de ce désir de rupture de l'anonymat, tout le refus d'une classe sociale à persévérer dans sa stricte fonction de reproduction et donc le désir, en rompant l'anonymat, de rompre le cycle, de se temporaliser, de se différencier, de se promouvoir. C'est sur la base de cette *pulsion* promotionnelle — par nature *conservatrice* si l'on s'en réfère à Freud — que l'agent reproducteur anonyme va devenir un agent conservateur non-anonyme. Il nous semble alors important de saisir à cette occasion la source sociologique de ce désir de rupture, de cette pulsion promotionnelle de l'individu qui vient historiquement concrétiser dans l'espace social les incitations à l'individualisme émises par le discours de l'Église (cf. thème du Jugement Dernier).

L'historien des mentalités aura tendance à parler d'une certaine « distanciation » ([22]) des vivants vis-à-vis de la mort et des morts, cette distanciation allant croissant, particulièrement à partir du XVI^e^ siècle; ou bien encore, cet historien verra ici le résultat du lent effritement de la familiarité immémoriale des vivants avec la mort... Tout ceci, à son niveau de lecture propre, est vrai : les famines disparaissent, le recul des grandes maladies collectives a évacué de la vision des vivants les images atroces des épidémies, la création de nombreuses confréries favorise l'inhumation « discrète » et « décente » des pauvres ([23]) par l'intermédiaire des premiers « ouvriers spécialisés » de la mort, etc...

Mais ce type d'approche historique, et c'est peut-être là la faille épistémologique fondamentale qui guette tout historien des mentalités, a souvent tendance à glisser du mental au comportemental, des mentalités aux attitudes ([24]), parvenant ainsi à une interprétation quasi béhaviouriste de l'histoire qui laisse alors de côté certaines déterminations fondamentales. Si l'on tient

([21]) P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, op. cit., p. 43.

([22]) ... qui n'a rien de didactique car cette « distanciation » ne favorise en rien, bien au contraire, une appréhension lucide de la mort!

([23]) Cf. M. SEGALEN, « Rituels funéraires en Normandie » in *Arch. Sc. soc. des Rel.*, 39, 1975, pp. 79-88.

([24]) Dans les titres et sous-titres des ouvrages ou articles des historiens des mentalités, la fréquence du terme *attitude* (*s*) ne laisse pas d'être symptomatique...

En fait, c'est cette mise en relation topologique *systématique* du signe et du « corps » qui constitue la « colonne vertébrale » de l'Objet Funéraire : c'est au fil de cet axe référentiel vertical que la représentation funéraire, la symbolique de surface, *prend corps* (cf. chapitre 11)! Ainsi s'esquisse, se structure et se met en place, du XIII^e^ au XVIII^e^ siècle, au fil d'une promiscuité croissante du *sèma* et du *soma,* tout un système de conservation symbolique des morts alliant efficacement *individuation somatique et individualisation*... Alors, « systémés » de la sorte, les morts, véritablement, se mettent à survivre pleins et entiers!

Quand surviendra l'extradition des morts — l'autonomisation du cimetière —, ce ne sera jamais que ce schème organisateur, ce *système symbolique de survivance* qui sera transporté hors de l'église ou de sa cour dans le Nouveau Cimetière : là y naîtra l'Objet Funéraire tel que nous le connaissons et le pratiquons.

Dans le cadre de cette analyse diachronique de la survie symbolique des morts, il nous reste toutefois à approfondir à présent la dimension proprement sociologique de cette individualisation croissante des sépultures... Le thème du Jugement Dernier s'impose à l'intérieur de la prédication ecclésiale au XIII^e^ siècle : c'est alors, également, que le terme *bourgeoisie* apparaît.

Ce terme va d'abord s'appliquer aux marchands, agents sociaux qui vont rapidement exercer une double activité, économique et juridique, s'occupant, d'une part, de commerce (circulation des produits et de l'argent) et, d'autre part, de prêts financiers (avances aux artisans, investissement, etc.). Ce dernier aspect de leur double activité va faire d'eux des banquiers : banquiers des villes, banquiers des rois, banquiers des papes. Ces « marchands » vont ainsi acquérir un pouvoir social, économique et politique, tant du côté des dominants que du côté des dominés. Proto-bourgeois, ils seront les premiers à venir parasiter sémiologiquement l'espace funéraire aristocratique, venant ainsi traduire dans la mort leur émergence, leur progression et leur puissance économique et sociale.

Puis, l'Occident poursuivant son développement économique, sa diversification en classes et en corporations allant croissant, certains *particuliers* s'enrichissent à leur tour. Après la classe des riches banquiers, des manufacturiers, des hommes de loi, des boutiquiers — tous issus des premiers « marchands » —, c'est la classe des artisans qui va éprouver le besoin de traduire sa progression socio-économique jusque dans la mort : à leur tour, les

artisans s'en viennent parasiter l'espace funéraire, dans les églises, dans les cimetières où ils projettent leur *individualisme* naissant.

De fait, au XVIII^e^ siècle, « les plaques à simple inscription deviennent de plus en plus nombreuses, du moins dans les villes où les artisans, cette classe moyenne de l'époque, tenaient à leur tour à sortir de l'anonymat et à conserver leur identité après la mort » ([21]).

Il y a, à la base de ce désir de rupture de l'anonymat, tout le refus d'une classe sociale à persévérer dans sa stricte fonction de reproduction et donc le désir, en rompant l'anonymat, de rompre le cycle, de se temporaliser, de se différencier, de se promouvoir. C'est sur la base de cette *pulsion* promotionnelle — par nature *conservatrice* si l'on s'en réfère à Freud — que l'agent reproducteur anonyme va devenir un agent conservateur non-anonyme. Il nous semble alors important de saisir à cette occasion la source sociologique de ce désir de rupture, de cette pulsion promotionnelle de l'individu qui vient historiquement concrétiser dans l'espace social les incitations à l'individualisme émises par le discours de l'Église (cf. thème du Jugement Dernier).

L'historien des mentalités aura tendance à parler d'une certaine « distanciation » ([22]) des vivants vis-à-vis de la mort et des morts, cette distanciation allant croissant, particulièrement à partir du XVI^e^ siècle; ou bien encore, cet historien verra ici le résultat du lent effritement de la familiarité immémoriale des vivants avec la mort... Tout ceci, à son niveau de lecture propre, est vrai : les famines disparaissent, le recul des grandes maladies collectives a évacué de la vision des vivants les images atroces des épidémies, la création de nombreuses confréries favorise l'inhumation « discrète » et « décente » des pauvres ([23]) par l'intermédiaire des premiers « ouvriers spécialisés » de la mort, etc...

Mais ce type d'approche historique, et c'est peut-être là la faille épistémologique fondamentale qui guette tout historien des mentalités, a souvent tendance à glisser du mental au comportemental, des mentalités aux attitudes ([24]), parvenant ainsi à une interprétation quasi béhaviouriste de l'histoire qui laisse alors de côté certaines déterminations fondamentales. Si l'on tient

([21]) P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident,* op. cit., p. 43.

([22]) ... qui n'a rien de didactique car cette « distanciation » ne favorise en rien, bien au contraire, une appréhension lucide de la mort!

([23]) Cf. M. SEGALEN, « Rituels funéraires en Normandie » in *Arch. Sc. soc. des Rel.*, 39, 1975, pp. 79-88.

([24]) Dans les titres et sous-titres des ouvrages ou articles des historiens des mentalités, la fréquence du terme *attitude* (*s*) ne laisse pas d'être symptomatique...

compte, non seulement de l'influence de l'enseignement chrétien et de ses conséquences sur le comportement collectif, mais aussi du développement corrélatif de l'Europe et de son mode dominant d'organisation (appropriation des moyens de production par quelques-uns), alors il nous semble difficile de dire, à propos de la prolifération des plaques funéraires (de plus en plus adhérentes au lieu du *soma*), que l'individualisation croissante des sépultures n'est, d'une part, que le signe de la rupture de la familiarité des vivants avec la mort et, d'autre part, que le résultat de la division de la communauté des fidèles sur la base de l'usage du thème du Jugement Dernier... Il y a quelque chose en plus, vraisemblablement à saisir en interaction avec le discours ecclésial.

Nous avons évoqué plus haut l'éclatement de la communauté des morts. Il en va de même de celle des vivants... On aura remarqué à ce propos la *covariance* qui existe entre l'individualisation croissante des sépultures et le développement du capitalisme européen, d'abord commercial (marchands), puis industriel (manufacturiers).

En période pré-capitaliste, les premiers à avoir rêvé et réalisé une forme de survie, ne serait-ce que par un sarcophage, ont été ceux qui possédaient du pouvoir : les empereurs, les rois les nobles, etc. En y regardant de plus près, on s'aperçoit que ce qu'ils possédaient, fondamentalement, c'était leur *corps!* Ils en jouissaient pleinement et se servaient de celui des autres pour défendre cette jouissance de soi : cela allait du droit de cuissage — aussi légendaire soit-il, il renvoie bien à l'idée d'aliénation du corps du pauvre par le puissant — au droit de vie et de mort sur le serf, en passant par l'abnégation honorifique du soldat, guerrier fonctionnarisé, outil animé, spécialisé et anonyme, prolongement fonctionnel de la peau et des poings du maître! A cette époque, la production symbolique funéraire est un fait purement aristocratique.

Puis, vers le XIII^e siècle, les marchands, du fait même de leur mobilité (circulation), ont progressivement échappé à cette *aliénation féodale du corps*. Renversant même la relation de dépendance en se faisant banquiers des rois et des papes, ils ont acquis une *individualité* socio-politique : à ce moment, autonomisés vis-à-vis du pouvoir, ils ont pris possession de leur propre corps... Plus tard, ils prendront même possession du corps des autres en devenant manufacturiers, les plongeant dans une servitude anonyme...

« L'histoire du développement de l'individualité s'effectue, en fait, sur et par la plus brutale désindividualisation d'autrui » ([25]).

Corrélativement, ces marchands ont été les premiers à s'infiltrer dans l'espace funéraire aristocratique, à savoir dans les églises notamment, marquant ainsi symboliquement leur émancipation et leur interposition entre le pouvoir et le peuple jusque dans la mort.

Plus tard, au XVIII^e siècle, il n'en ira pas autrement avec les artisans. Ceux-ci, en instaurant et en faisant fructifier un système de petites entreprises individuelles ou familiales dont le premier des moyens de production est le *corps*, se ménagèrent une relative indépendance socio-économique : l'artisan est un travailleur *manuel* qui exerce une activité pour *son compte* ([26]). Par ce biais, les artisans prirent possession de leur corps... et s'infiltrèrent, à leur tour, dans l'espace funéraire.

« Et c'est dialectiquement que l'angoisse de la mort et le droit à l'immortalité vont s'étendre aux opprimés, aux femmes et aux esclaves, à mesure qu'ils conquièrent *la propriété de leur propre personne*, qu'ils émergent économiquement et juridiquement à la surface sociale » ([27]).

Peut-on alors encore, sur la base de ces considérations, continuer à réduire le phénomène d'individualisation des sépultures à l'état de simple témoignage en faveur d'une rupture collective d'avec la « mort familière »?

Il y a plus, sachant qu'au XVIII^e siècle, encore, les plus humbles, eux, comme dans la vie, sont toujours voués à être couchés à même la terre puis, tôt ou tard, à disparaître sous elle, anonymes... Il nous semble que ce qui est en train de se rompre ici, c'est surtout, comme le dit Jean-Claude Chamboredon, une certaine résignation, la résignation à la mort, *soit* « la résignation à la vie, c'est-à-dire la résignation à la condition sociale » ([28]), cette condition sociale qui se définit autour de l'alternative « posséder ou ne pas posséder les moyens de production », « se posséder ou ne pas se posséder ».

En étant artisan, par exemple, je suis mon propre exploitant, je suis mon maître comme l'on dit : je me possède. Même si mon

([25]) E. MORIN, *L'homme et la mort*, op. cit., p. 50.
([26]) C'est là la définition de l'artisan, pour le moins caractéristique d'une certaine idéologie, que donne le Grand Larousse...
([27]) E. MORIN, *L'homme et la mort*, op. cit., p. 51.
([28]) J.-C. CHAMBOREDON, « La restauration de la mort » in *Actes de la recherche en sc. soc.*, n° 2-3/1976, p. 83.

ISTITUTO di SOCIOLOGIA UNIVERSITÀ di PARMA

indépendance socio-économique est une illusion, j'ai du moins, sans trop y réfléchir, le sentiment de posséder les moyens de production et, donc, de posséder mon corps, mes outils, mon échoppe, etc. L'individualisme bourgeois se construit sur cette illusion, sur ce fantasme d'autonomie, d'auto-suffisance et de possession de soi : il ne prend pas en considération l'asservissement inévitable de l'individu par les contraintes du système économique et politique... L'individualisme se construit sur un mythe d'inaliénabilité absolue de la personne, sur un rêve!

On découvre ici la signification socio-politique qui peut être impartie au corps : le corps est le premier des moyens de production, et posséder les moyens de production, c'est d'abord posséder son corps. Le corps individualisé se trouve ainsi lié au pouvoir : conserver le/un pouvoir, c'est conserver son indépendance, son autonomie, son identité ; c'est avant tout conserver son corps, mon corps, avant et après la mort, toujours... Le corps anonyme, à peine individué car noyé dans la masse, c'est celui du pauvre, de l'exploité, du dépossédé, du sans-pouvoir. Avant la mort, il est anonyme : après la mort il le restera. Pour lui, pas de plaque funéraire témoignant d'une façon ou d'une autre de son identité et de son existence : dans la vie, il était déjà mort! Après tout, ce sans-pouvoir, qu'a-t-il d'autre à conserver dans la mort sinon sa misère, son anonymat et, pour tout dire, son *inexistence?*

« En fait, on en revient toujours là : seuls les puissants et les riches ont une âme. L'inégalité devant la mort, sociale, politique, économique (espérance de vie, prestige des funérailles, gloire et survie dans la mémoire des hommes), n'est jamais qu'une retombée de cette discrimination fondamentale : les uns, seuls véritables « êtres humains », ont droit à l'immortalité, les autres n'ont droit qu'à la mort. Rien n'a changé en profondeur depuis l'Égypte des Hautes Dynasties » ([29]).

Avec l'individualisation des sépultures, il y a donc beaucoup plus qu'une simple rupture de la familiarité des vivants avec la mort...

L'espace funéraire, dès le XIII[e] siècle, est déjà le miroir parfait d'une société où l'individualité prime... L'individualisme veut « faire de l'individu un corps original, distingué des autres corps, gagné par cette fièvre promotionnelle qui touche tout l'Occident » ([30]). Cette fièvre s'affichera jusque dans la mort sur la base de la conservation fantasmatique par les signes de ce corps

([29]) J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, op. cit., p. 199.
([30]) R. BARTHES, *L'empire des signes*, op. cit., p. 133.

signifiant, singulier, original, imaginaire... L'esprit promotionnel n'est-il pas d'ailleurs fondé sur la promesse du pouvoir, du pouvoir pour tous (mirage démocratique débouchant dans les faits sur un système stratifié de dominations), sur la promesse de l'appropriation finale et absolue de soi par soi? Il s'agit là d'un rêve d'émancipation et d'autonomisation absolue du corps propre dont la mort, finalement, est la véritable et délirante réalisation car alors le corps, ce corps qui n'est plus en réalité, est enfin un corps entièrement *pour soi*, totalement à soi, inaliénable, inexploitable ([31]).

C'est finalement ce rêve profond qui se donne à lire au travers des productions funéraires individuantes et individualisantes que nous venons d'évoquer, au travers de ce système symbolique dont le support référentiel fondamental est désormais le *corps* et dont la finalité première est sa *conservation.*

Au XVIII[e] siècle, l'espace funéraire présente donc la scène suivante : autour des tombeaux monumentaux, aux effigies prestigieuses des rois, reines, nobles, évêques et autres puissants, il y a des plaques, parfois avec portrait, souvent à simple inscription : ce sont celles des « marchands » et des artisans ; et puis il y a aussi cet énorme blanc, ce vide discret, ce néant sémiologique des humbles, des pauvres, des sans-pouvoir qui traduit leur inexistence : dans ce monde-miroir qu'est l'espace funéraire, les pauvres ne se reflètent pas! En Occident, si on ne rend pas le mort à sa différence, on rend bien, par contre, le vivant à sa différence sociale *jusque dans la mort*...

([31]) ... théoriquement du moins! Pratiquement, ce « corps »-là est encore exploité : manipulé par les vivants diversement, il sert encore à combler leur désir d'immortalité et à résorber leur angoisse. Mais cette exploitation-là est bénéfique pour tous, pour les vivants comme pour le mort : par elle, le mort perdure comme sujet, comme existant...

CHAPITRE 8

L'AME ILLUSTRÉE

> « Je découvris que la Chine et l'Espagne étaient un seul et même pays, et que c'est par pure ignorance qu'on les considère comme des états séparés. Je conseille à tout le monde d'écrire exprès sur un papier : « Espagne »; ça se lira « Chine ». »
>
> (GOGOL, *Le journal d'un fou*)

(Ce chapitre est un bref détour — ou bien une longue parenthèse — à l'intérieur de la première partie de ce livre : traitant spécifiquement de l'usage symbolique du corps par l'Église, certains pourront le trouver lointain relativement à notre objet. En conséquence, à ceux qui ne voudraient pas me suivre dans ce détour, j'indique qu'ils peuvent passer directement et sans problème au chapitre suivant.)

L'univers économique occidental devient donc, à compter du XIII^e siècle, l'espace d'une lutte où toutes les énergies se mettent à converger sur le *moi,* individuel et singulier. Cette effervescence narcissique de l'Occident, animée par un fantasme d'autarcie somatique, d'auto-suffisance, de jouissance absolue de soi, se traduit dans les faits par la montée de l'individualisme bourgeois, la naissance d'une masse prolétarienne et le développement corrélatif du capitalisme européen — ce dernier se fondant primordialement sur l'appropriation illégitime du corps de l'autre par quelques-uns (cf. chapitre 7)... A partir de cette époque, l'espace social est le lieu de luttes permanentes finalisées et travaillées en profondeur par un rêve de désaliénation totale de l'individu, par un rêve de possession absolue de soi : au bout de ce rêve, il y aura Jean-Jacques Rousseau...

Surgit alors, dans toute sa puissance traumatique, la réalité biologique de la mort. Elle est désormais effroyable car indissociablement liée dans les consciences à la *perte de l'individualité :* « plus l'homme découvre la perte de l'individualité derrière la réalité putréfiante d'une charogne, plus il est traumatisé » (1). L'homme, dont le « premier but est de s'intuitionner soi-même comme *cet individu singulier* dans un autre » (2), va également s'intuitionner dans le cadavre de l'autre, la charogne de l'autre, l'autre pourri. Par cette reconnaissance du méconnaissable, du moi perdu et jamais absolument possédé que symbolise la décomposition de l'autre, le rêve, confronté au biologique, s'écroule : il n'y a pas de jouissance tautologique et indéfinie de soi possible, à moins, précisément, d'en nier purement et simplement l'impossibilité! S'offrent alors deux solutions : aménager le futur — ce sera le dogme de la résurrection — ou arrêter le temps — ce sera alors le rejet historique du concept de cadavre, le désir de préservation et de conservation des morts, l'organisation de la survie des morts, la renaissance et le développement des techniques sarcophagiques en Occident, la négation fantasmatique du devenir, etc.

L'Église, dans ce contexte de crise où désir de conservation et désir de résurrection commencent à s'entremêler bizarrement, où le corps propre se met à revêtir une importance croissante aux yeux du sens commun, aura tôt fait d'exploiter à ses fins cette fascination collective. Elle mènera son propre discours sur le corps, voyant avec intérêt et à juste titre dans ce dernier un support pédagogique, une image, une illustration, d'une efficacité considérable. Elle en usera et même en abusera, par la parole, la peinture, la sculpture et nombre de sanctions expiatoires exercées sur le corps de ses fidèles, avec une constance remarquable.

Sous le prétexte, au demeurant fort discutable, que les peines spirituelles réservées aux pécheurs sont plus difficiles à imaginer que les peines corporelles, l'Église, « pédagogiquement », pour parler de l'âme, s'est mise à parler du corps! Elle fait de lui la *métaphore charnelle* de l'âme... Il n'est pas douteux que le *corps-preuve,* preuve de l'être (car c'est par lui que l'âme se signifie et qu'il faut donc le *conserver*), naîtra, pour une part, de cet usage

(1) E. MORIN, *L'homme et la mort,* op. cit., p. 31.
(2) G. W. F. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit,* trad. J. Hyppolite, Paris/Aubier-Montaigne, Tome I, p. 296.

pédagogique du corps par l'Église. Bientôt, conserver son corps, ce sera conserver son âme, son être...

Au XVe siècle, pour éveiller et entretenir la peur de la damnation *individuelle*, les prédicateurs n'ont pas hésité à agiter devant leurs fidèles les images de la mort et de la *décomposition* (3). Tout discours sur l'avenir de l'âme s'attache, à titre de « simple » comparaison pédagogique, à renvoyer au devenir du corps : c'est là une constante thématique et référentielle que ne viendront pas briser les critiques réformistes. A tout moment, le discours ecclésial peut renvoyer à l'image du corps pourri, à l'image du corps blessé, meurtri et sanglant du Christ, à l'image du corps atrocement brûlé par les flammes de l'Enfer, etc. « Le prêtre maintient par l'enfer, dans l'obéissance, les pauvres en qui le sentiment furieux du droit individuel obscurcit, comme chez lui-même, le sens du devoir social » (4), soit, disons-le, le sens de sa résignation à sa condition sociale et à la mort.

Déjà, au XIIe siècle, dans le silence des monastères, l'ascèse et la spiritualité se tournent vers le corps au travers de « l'image de Jésus pauvre, humilié et crucifié ». Heinrich Suso (1295-1366), mystique suisse élève d'Eckart, se donne « aux mortifications extrêmes en imitation de Jésus flagellé ». Et, finalement, « Le XVe siècle, dans son effort pour échapper à la sécheresse et à la rigidité des normes formelles se jette dans l'émotionnel de la douleur et de la souffrance. L'intense dévotion à l'humanité souffrante du Christ s'érige en culte doloriste avec des formes de mortification nettement inquiétantes » (5)... Il est intéressant de noter à cet égard que, plus tard, la Réforme protestante, de son côté, pédagogiquement et afin d'évacuer le rôle d'intercesseur de la Vierge, valorisera, elle aussi, « la nature humaine du Christ » (6)... Aventure spirituelle et mésaventures du corps, un peu partout, ne cessent de se rencontrer!

Ce qu'il est intéressant de noter ici, de la douleur vécue « en laboratoire » par les moines et les ascètes aux peines corporelles évoquées et racontées par les représentants de l'Église, c'est que c'est toute une *pédagogie centrée sur le corps* qui se met en œuvre.

(3) Cf. P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, op. cit., p. 109. Au XVIe siècle, certains poètes présentent même la *maladie* comme une décomposition sur soi, dans la vie, du vivant!

(4) E. FAURE, *Histoire de l'Art/L'Art médiéval*, Paris/Le livre de poche, 1964, p. 346.

(5) P. EVDOKIMOV, *Les âges de la vie spirituelle*, Paris/Desclée de Brouwer, 1973, p. 166.

(6) B. VOGLER, in *Arch. Sc. soc. des Rel.*, 39, 1975, op. cit., p. 140.

Le corps est finalement le centre de gravité du discours populaire et populiste de l'Église : il est la *matière* malléable à partir de laquelle le clergé dans son ensemble peut générer les images les plus « convaincantes » et s'assurer ainsi la domination de son audience, appauvrissant toutefois considérablement à cette occasion, du fait même de cette prééminence de l'image du corps dans le discours, la dimension proprement spirituelle de l'enseignement chrétien.

« La complaisance envers la cruauté, souvent honorée et respectée par l'appareil de l'Église et de l'État, ternit la civilisation européenne tout au long de son histoire » (7)... C'est que le corps est le lieu d'une action fondamentale, tant pour l'Église que pour l'État. Il est à la base de toute domination politique efficace, étant simultanément un lieu d'espoir et de plaisir (jouissance de soi, salut charnel, vie) et un lieu de désespoir et de déplaisir (devoir social, souffrances infernales, mort) : de cette ambivalence du corps naissent le péché, la peur de la mort et la hantise de l'après-mort. La mort s'avère être ainsi une *sanction* qui débouche sur l'alternative suivante : la damnation éternelle, le feu, l'enfer (dissolution, non-être) *ou* le salut éternel, la résurrection bienheureuse (conservation, être)... Métaphore, signe tangible et illustratif, lieu de cette alternative future, le corps est là, quotidien, individualisé, promu miroir du devenir de l'âme. Désormais, outre le fait que, dans la doctrine chrétienne, la mort est associée au péché (8), *le corps est associé à l'être* dont il ne constitue, du moins pour l'Église, qu'une métaphore pédagogique.

Dès lors, sur la base de cette fonction-signe du corps (métaphore), quoi de plus naturel que l'Église étaye son discours sur l'alternative de l'Au-delà et le devenir de l'âme par des images du corps. Comme nous l'avons déjà dit, l'Église usera et abusera de cette valeur « pédagogique » du corps, de la puissance traumatique de son image; et la peinture reflète bien cette option rhétorique aux conséquences déterminantes.

« Il faut voir avec quelle rage sont peints, sur les murs du Campo-Santo de Pise, les supplices infernaux » (9). Il en va de

(7) E. LUCIE-SMITH, *L'Érotisme dans l'art occidental*, Paris/Hachette, 1972, p. 211.

(8) J.-P. WILLAIME, in *Arch. Sc. soc. des Rel.*, 39, 1975, op. cit.; p. 129 : « Par la liaison que la doctrine chrétienne opère entre la mort et le péché, il y a donc une inscription de la mort au cœur même de l'existence, une présence de la mort au sein même de la vie. Vie-Péché-Mort-Salut-Résurrection : tous ces éléments définissent une problématique où la mort reçoit un sens bien déterminé : c'est le salaire du péché; et comme la mort est associée au mal, le salut en Christ est associé à la Résurrection, triomphe de la vie et victoire définitive sur la mort. »

(9) E. FAURE, op. cit., p. 346.

même avec le *Jugement Dernier*, fresque située dans l'Arena de Padoue, de Giotto :

« Dans cette œuvre, tout un groupe de pécheurs nus sont représentés suspendus par où ils ont péché, l'un par la langue, l'autre par les cheveux, un homme et une femme sont tenus par leurs organes sexuels, tandis qu'un diable châtre un autre malheureux avec une paire de tenailles »...

Ou bien encore,

« *Les Très riches Heures du Duc de Berry* contiennent une représentation du Purgatoire par Jean Colombe, où l'on voit, au premier plan, une femme nue, attachée, en proie à deux animaux sauvages dont l'un est un crocodile, tandis qu'au centre, deux autres femmes dévêtues sont sauvées de leurs tourments par des anges compatissants » ([10]).

Le corps est là, partout représenté, dans les livres, dans les cimetières, dans les églises, douloureux. Un peuple de statues hantent les églises et les cathédrales; et là, aux chapiteaux, aux tympans, aux miséricordes des stalles, aux corniches et aux gargouilles, on trouve toujours un démon en train de dévorer le corps d'un damné...

Entre 1513 et 1515, l'Allemand Matthias Grünewald peint, à Issenheim, une crucifixion quasi expressionniste proposant aux regards un Christ au corps atrocement convulsé et meurtri, à la peau lacérée indéfiniment! En Hollande, il y a Jérôme Bosch, et en Italie, dans la cathédrale d'Orvieto, il y a *l'Enfer* de Signorelli : nous y trouvons un enchevêtrement fantastique de corps souffrants, pressés les uns contre les autres, étouffés par leur masse, nus, agenouillés, manipulés, bousculés, torturés. Le Greco, en Espagne, à la fin du XVI[e] siècle, peint *Le rêve de Philippe II*, confirmant à cette occasion le maintien historique d'une vision effroyable de l'Enfer : il y est conçu comme la gueule d'un monstrueux cétacé dans laquelle se trouvent engouffrés, pêle-mêle, des corps, une multitude de corps nus, assiégés par les flammes à l'entrée, décomposés ensuite à l'intérieur, puis voués aux ténèbres de la dissolution somatique dans les profondeurs de la gueule béante.

Et au XVII[e] siècle, avec l'évocation renforcée du Purgatoire, ce lieu de supplice où les âmes justes incomplètement purifiées achèvent de purger leurs fautes, la représentation de la douleur physique, de la souffrance corporelle, quoique adoucie, se

([10]) E. LUCIE-SMITH, op. cit., p. 34.

perpétue : ainsi, par exemple, le tableau des *Ames du Purgatoire* de l'église paroissiale de Ventabren (Bouches-du-Rhône, France) représente, pour ne pas changer, des hommes et des femmes debout et nus dans un bain de feu ([11])... Sachant que l'Église romaine insiste sur la possibilité qu'ont les vivants de soulager les *âmes* du Purgatoire (pensez *corps!*), on peut aisément imaginer la valeur rhétorique de ce genre de représentation qui mise, « pédagogiquement » s'entend, sur le phénomène d'identification.

Au cours des siècles, le corps est devenu le référentiel par excellence du discours « pédagogique » de l'Église, l'argument-choc de la prédication.

« Tremblez, pécheurs, vous qui tâchez de vous persuader faussement que le feu de l'enfer n'est qu'un feu spirituel et métaphorique puisqu'en le concevant sous cette forme, il vous effraie moins qu'un feu naturel dont la seule idée vous fait concevoir les plus grandes douleurs qu'on puisse imaginer. Détrompez-vous donc aujourd'hui et soyez persuadés non seulement qu'il y aura dans les enfers un feu véritable et réel qui causera les impressions douloureuses qui lui sont propres sur le corps et les âmes, mais encore que ce feu a beaucoup plus de force et d'activité que le nôtre, et la douleur que cause le feu ordinaire n'est rien en comparaison de celle que causera celuy de l'enfer ([12])... »

Voilà un exemple particulièrement remarquable du type de discours tenu par les catéchistes et les prédicateurs catholiques du XVII[e] siècle. Voilà un exemple de l'enseignement « réaliste » et imagé dispensé par le discours ecclésial. Il se caractérise par un travail incessant aux limites de la métaphore : si le corps n'est qu'une métaphore de l'âme, le feu qui le cerne, lui, n'est pas métaphorique, est « un feu véritable et réel ». Voilà enfin, ce n'est pas douteux, une des sources de la valorisation du corps : la rhétorique de la douleur physique, assimilable à un véritable traitement de choc.

Il est également remarquable que, de nos jours encore, une des principales curiosités des églises mexicaines (à *Mexico*, à *Puebla*,...) est une « certaine » représentation du Christ : en de nombreuses églises, on trouvera une sculpture du Christ, grandeur nature, peinte couleur de chair morte, le figurant étendu (Déposition). La sculpture, généralement protégée par une cage de verre, est posée sur une sorte d'autel et offre aux yeux d'un

([11]) M. VOVELLE, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence*, Paris/Colin, 1970 : cf. planche V et p. 32.
([12]) F. LEBRUN, *Les hommes et la mort en Anjou*, op. cit., p. 326.

public toujours nombreux la représentation douloureuse d'un corps amaigri, à la poitrine décharnée, au ventre creux, au visage ravagé par la souffrance, aux mains et aux pieds sanglants, aux membres parcourus par d'épaisses traînées de sang. Sanglant aquarium ou, comme dit Michel Serres à propos d'une représentation du Christ mort par Carpaccio, vraie table de dissection (13)! Par la parole ou l'image, la torture physique est omniprésente dans le monde chrétien, permanente dans le monde catholique.

Du côté protestant, la stratégie de l'Église est différente, moins violente : il n'est plus question de douleur mais de joie, plus question de crainte de la mort mais de mépris de la mort :

« Alors que la fin du Moyen Age a vécu dans la hantise de la mort, la Réforme apparaît comme une révolte contre la prépondérance de la mort sur la vie. Elle valorise la confession joyeuse et reconnaissante de la résurrection et méprise la mort, selon le conseil de Luther, qui la considère comme un « sommeil profond, fort et doux » (14). »

Toutefois, et c'est ce qui est important relativement au propos de ce chapitre, de part et d'autre, du côté protestant comme du côté catholique, le référentiel ultime du discours, qu'il soit de l'ordre du dit ou du sous-entendu, est le corps, paisible dans un cas, douloureux dans l'autre, mais toujours là comme *signe* (métaphorique) *de l'être*...

Et même, dans certains cas, dans le monde protestant, le corps quitte les zones obscures de la présupposition pour être pleinement dit. Au début du XVII^e siècle, « l'espérance constitue en général le morceau de bravoure de ces sermons qui s'étendent parfois avec complaisance sur la résurrection joyeuse de la chair, le Jugement dernier et la vie éternelle, décrits avec symbolisme : le défunt n'est pas mort, mais il dort et se repose de son travail » (15).

Dans un cas comme dans l'autre, ce qui est devenu et reste le haut lieu de l'espérance *doxale*, c'est le *corps*...

Néanmoins, malgré ce qui vient d'être dit à propos de l'usage pédagogique du corps chez les protestants, on peut dire que dans l'ensemble du monde chrétien, historiquement et géographiquement, le corps a été majoritairement utilisé comme signe

(13) Cf. M. SERRES, *Esthétiques sur Carpaccio*, Paris/Hermann, 1975, p. 109.
(14) B. VOGLER, op. cit., p. 139.
(15) B. VOGLER, op. cit., p. 144.

terrifique, comme moyen pour produire la crainte et la peur permanentes chez les fidèles. Le corps est le lieu-signe où viennent se traduire toutes les salissures de l'âme, les malédictions, et donc, en tant que tel, le corps doit être l'objet de multiples *préventions* et de soins constants : il faut le *protéger* du mal.

La moindre des maladies devient terrifiante dès lors qu'elle est interprétée comme la traduction somatique univoque d'une dégradation de l'âme : la maladie, comme les accidents ou les catastrophes, résulte d'une intervention maléfique du démon. Elle signifie une corruption intérieure, morale ou ontologique avant même d'être physique : elle culpabilise le malade puisqu'elle « dénote » qu'il a laissé pénétrer en lui le démon, le mal... En 1712, le lazariste (16) anonyme d'Angers s'écrie :

« Nous marchons continuellement au milieu d'une infinité de dangers qui peuvent tous nous mettre au tombeau; il n'y a pas de parties, de membres, de sens dans le corps humain par lequel la mort n'y puisse entrer, et les médecins tombent d'accord que nous pouvons être attaqués par une infinité de maladies mortelles » (17).

Le corps est le lieu d'une menace permanente, d'une angoisse renforcée par le fait que la maladie est associée au péché (18). Elle signifie, au niveau du corps, *une diminution de l'être* de l'existant. La maladie est alors, si l'on peut dire, le signe d'une perte d'âme, le symptôme d'un processus de dissolution ontologique de l'individu! Et sur la base de cette interprétation, l'Église conforte sa mainmise sur le corps.

De fait, si la maladie se désacralise, se dépouille de sa codification ecclésiale à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e avec la montée d'une médecine devenue efficace, elle a d'abord été largement exploitée par l'Église à des fins « pédagogiques »... Que l'on pense à ce propos au farouche discrédit jeté autrefois sur les bossus, les pieds-bots et autres Quasimodo, borgnes, hydrocéphales, leurs faces rongées par des verrues et autres « malédictions » épidermiques!

Le corps sain, bien formé (conforme), est valeur, est valorisé : il est le signe d'une âme pure, d'une plénitude ontologique de

(16) Membre d'une société religieuse fondée à Paris en 1625 pour la prédication de l'Évangile aux pauvres gens de la campagne.
(17) F. LEBRUN, *Les hommes et la mort en Anjou*, op. cit., p. 323.
(18) Cf. F.-A. ISAMBERT, « Les transformations du rituel catholique des mourants » in *Arch. Sc. soc. des Rel.*, 39, 1975, pp. 89-100, en particulier en ce qui concerne le débat à propos de la valeur curative de l'Onction, que celle-ci soit extrême ou non...

l'existant. Il ne faut pas être malade : il est quasiment interdit de l'être! Préserver son corps c'est préserver son âme... Mais dans ces conditions, le corps n'est-il encore, pour la *doxa,* qu'une *métaphore* de l'âme, qu'une métaphore de l'être éternel de l'homme? Et puis, avec la mort, lorsque survient la décomposition du corps, ne s'agit-il pas alors de la pire des maladies, de la pire des malédictions, la perte de l'identité? Ne s'agit-il pas de l'aveu organique de la dissolution punitive et irréversible de l'être? La mort fait horreur car « c'est le péché qui donne la mort; la pourriture du cadavre c'est l'abomination de péché (19)... » Ne sommes-nous pas alors à l'abord du chemin qui va conduire le sens commun à concevoir la « bonne » après-mort sur la base de *l'interdiction de pourrir?*

Au XVII^e siècle, au moment où le désir de préservation et de conservation des morts est en pleine expansion, c'est-à-dire au moment où il commence à être partagé par un nombre de plus en plus grand d'individus (usage croissant du cercueil, multiplication des plaques funéraires d'identification dans les églises, des monuments dans les cimetières, etc.), il y a quelque chose qui, semble-t-il, échappe totalement aux prédicateurs, plus soucieux sans doute de dominer leurs fidèles que de les instruire.

En émaillant leurs discours d'images horrifiques du corps pour exprimer le devenir de l'âme, les prédicateurs ont vraisemblablement voulu, provoquant craintes et terreurs parmi les fidèles, s'assurer brutalement, par une prédication violente, le maintien d'un degré élevé de fréquentation du lieu du culte... Comme le souligne fort justement Gilbert Vincent, « avec les pratiques qui l'accompagnent, elle (la prédication) est une pratique corrélative de l'idéologie de la parole, et aboutit en fait à une confiscation de la parole des fidèles, destinataires privés du droit de réponse » (20). Le passage de la privation du droit de réponse à l'oppression pure et simple des fidèles, le passage de la confiscation de la parole à la terreur se réalisera grâce au « remplissage » du discours par une thématique traumatisante. Pour le prédicateur qui veut persévérer à tout prix dans sa situation de dominant, « quelques idées doivent être rendues ineffaçables, inoubliables, toujours présentes à la mémoire, « fixes », afin d'hypnotiser le système nerveux et

(19) L.-V. THOMAS, *Anthropologie de la mort,* op. cit., p. 251.
(20) G. VINCENT, op. cit., p. 156.

intellectuel tout entier au moyen de cette « idée fixe » » (21) : l'idée fixe, c'est le corps et ses terrifiques aventures, faites de tortures et de pourriture, abominables signifiants (métaphoriques) du devenir de l'âme.

Les prédicateurs ont raison, superficiellement du moins, quant aux effets de leur prédication violente : la foule est *captive,* l'audience est « fidèle »! Mais le plus important n'est-il pas, fondamentalement, que l'idée fixe est le corps, individuel et sensible? Ce qui semble échapper aux prédicateurs, c'est que par cette mise en avant du corps à l'intérieur de leur discours, par cette exploitation pédagogique, parfois outrancière (cf. infra), du *soma* (métaphore de l'âme), loin de tourner les fidèles vers le concept d'âme, ils les tournent vers le corps, brusquement affecté, du fait même de son usage terroriste, d'un intérêt accru aux yeux de la *doxa*... Pédagogiquement, l'âme cède le passage au corps; doxalement, le corps estompe l'âme ou, mieux encore, l'*assimile!*

Viennent alors les critiques des réformateurs protestants et catholiques. Le corps est officiellement éloigné de l'église à l'intérieur et autour de laquelle on avait pris l'habitude de le déposer (cf. chapitre 6). Peine perdue pour restaurer la spiritualité ou, plutôt, faute commise : en se vidant de ses morts, l'église a perdu une partie de son âme. Cette décision autoritaire et brutale d'éloigner les morts n'a jamais été sans heurter la conscience populaire, tant du côté protestant que du côté catholique. Certes, l'éviction radicale des « corps » hors de l'église, la coupure calvinienne entre morts et vivants et la restauration corrélative de l'enseignement chrétien ont bien conduit certains réformés à déclarer qu'ils ne se souciaient pas de ce qu'on pourrait faire de leur corps après la mort (22); certes, comme nous l'avons déjà dit, le thème central de la prédication protestante était la séparation (seule l'âme importe; le corps n'est rien); mais, au contraire, dans les cimetières, c'est le thème de la résurrection qui prédomine, c'est l'espoir du salut *charnel.*

Les protestants, pourtant plus radicaux que les catholiques en ce domaine, ne sont jamais parvenus à se débarrasser complètement du corps. Ils se sont plutôt contentés de le refouler et la censure, peu à peu, a craqué : le corps, au cours du XIX^e siècle, a repris ses droits; et à partir de cette époque, « on voit se développer un chapitre particulier des liturgies, consacré aux

(21) F. NIETZSCHE, *La généalogie de la morale,* Paris/Gallimard, 1969, coll. « Idées », p. 82.
(22) D. LIGOU, « L'évolution des cimetières », op. cit., p. 68.

services funèbres » (23)... Et que penser de cette liturgie funèbre récente du protestantisme (qui s'est développée corrélativement au *retour du corps*) lorsque Francis Andrieux nous dit à son propos qu'elle « avoue, dans ses variantes, son impuissance à ne parler que dans le registre du « mort souvenu » (24)? Est-ce là un retour involontaire ou inconscient au fantasme de la permanence et de la présence concrète du mort parmi les vivants, fantasme de conservation qui se trahirait au travers des nouvelles liturgies?... En regard de cela, l'embarras actuel du protestantisme à l'égard du cadavre s'avère être tout à fait suspect.

Du côté catholique, il en va tout autrement. Ici, le fantasme de la conservation n'a fait que croître, quasi explicitement, avec le maintien actif de l'image de la mort-sommeil, le développement de l'usage du cercueil puis du caveau, le refus de l'incinération, etc. Contre toutes ces pratiques, l'esprit réformiste s'est heurté brutalement; contre un bas-clergé ignorant aussi, habitué à transiger avec la demande populaire et partageant, finalement, ses aspirations (25), etc.

Et puis, malgré tout cela, d'un côté comme de l'autre, l'aspect le plus univoque du Salut ne reste-t-il pas, encore et toujours, la *résurrection des corps?*

De fait, et passant outre les consignes de spiritualité apportées par les critiques du XVII^e siècle, le discours sur le corps s'est maintenu au sein de l'enseignement chrétien, sous des formes toujours menaçantes :

« Lorsqu'on surprend en action les prédicateurs provençaux du XVIII^e siècle, on découvre que l'appel à la terreur physique des pénitents ne méprise pas les moyens simples : ainsi le père Honoré de Cannes, Capucin renommé, qui exhibe en chaire un crâne qu'il affuble successivement d'une fontange, d'une perruque, d'un mortier de parlementaire pour les besoins de sa démonstration (26)... »

Le corps, lieu de domination et d'oppression, est là, partout décrit et raconté diversement : dès que le clergé ambitionne de parler de l'âme, tôt ou tard, il parle, encore et toujours, du corps.

(23) F. ANDRIEUX, « L'Image de la mort dans les liturgies des Églises protestantes », op. cit., p. 120.
(24) F. ANDRIEUX, id., p. 125.
(25) Cf. A. SOBOUL, *Histoire de la révolution française I*, op. cit., p. 35.
(26) M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation*, Paris/Plon, 1973, p. 78.

Le corps se trouve ainsi lié progressivement à l'âme dans les consciences, et ce au point de devenir quasiment le signe de l'âme, son signifiant par excellence. Le corps, individuel et concret, se spiritualise dans sa corporéité : de par son état, de par son apparence signifiante, il dénote l'état de mon âme, de mon être, qu'il *présentifie*, qu'il *montre*, qu'il *prouve*...

Parvenu à ce stade de la fonction-signe du corps, l'esprit humain sera tenté d'intégrer ou même « intégrera à ce point l'âme dans le corps, que viendra le moment où il paraîtra impossible qu'elle puisse survivre à la mort de celui-ci » (27). Dans ces conditions, s'il reste encore une immortalité possible, elle passera alors fatalement, du fait même de l'assimilation de l'âme par le corps, par une certaine « immortalité » conférée au « corps » grâce à des *techniques*, déjà évoquées, de préservation de la dépouille... Dans ces conditions, on doit bien commencer à supposer maintenant que le statut fonctionnel du corps-signe a changé. Le corps n'est plus une simple métaphore de l'âme ou de l'être de l'existant : il en est la manifestation et la preuve permanente dans le sensible et c'est pour cela qu'il importe de le conserver désormais.

Mais n'anticipons pas : ce chapitre est un détour et son but est l'analyse de l'emploi « pédagogique » du corps par l'Église. Dans les limites de cet usage symbolique du corps, le corps remplit une *fonction métaphorique.* Approfondissons une dernière fois, tout en nous préparant à le dépasser, ce statut fonctionnel du corps-signe...

Comme métaphore de l'âme, le corps a une valeur strictement « monstrative » : il exprime l'âme, l'illustre, la signifie métaphoriquement dans la matière qui lui est propre. La peinture, la sculpture, la parole et l'écrit n'ont pas été les seuls modes de production symbolique faisant usage de cette fonction métaphorique du corps : certains *actes* publics débouchant sur une manipulation véritable du corps ont été décidés sur la base de cette même fonction!

Nous voulons parler ici, outre des exécutions publiques — châtiments corporels mortels exercés sur les vivants et bénis par l'Église —, de certaines pratiques punitives *exercées sur des cadavres!* « Il n'y a pas de meurtre horrible ou d'exécution capitale sans la phrase rituelle : « Les restes ont été inhumés

(27) E. MORIN, *L'homme et la mort*, op. cit., p. 187.

en fosse commune ». Le coin du crime » ([28]), nous dit Robert Auzelle. Ce type d'acte (l'inhumation des exécutés en fosse commune), qui laisse à penser que l'expiation par la mort n'a pas été suffisante pour compenser le délit ou la faute, est un châtiment au *second degré :* exercé sur un mort, il est fondamentalement, encore et toujours, inspiré ou motivé par la fonction métaphorique du corps-signe... Tout ceci nous apparaîtra encore plus clairement à l'occasion du fait historique suivant :

« Le 9 juillet 1670, Jean Halopé, sergent de la seigneurie d'Ingrandes, étant mort ivre au cabaret, son corps est jeté à la voirie le lendemain, par ordre de l'évêque d'Angers » ([29]).

La mort *sale*, fait d'une âme sale et corrompue, entraîne un traitement *sale* du corps. Le devenir du « corps » de Jean Halopé, condamné à pourrir, anonyme, parmi les immondices, les vidanges, les fumiers et les débris animaux, reflète celui de son âme. La souillure publique du signifiant (le corps) vient ici exprimer métaphoriquement la souillure du signifié (l'âme)... La visualisation de la dissolution du signifiant exprime la dissolution corrélative du signifié, le néant ontologique réservé aux âmes sales! Le « droit » à la voirie, depuis le Moyen Age, est resté un des principaux moyens de terreur et de domination pour l'Église; et, en dernière instance, il se fonde sur l'égalité démonstrative suivante : *devenir du corps = devenir de l'âme...*

Dans ces conditions, quel impact pouvaient avoir les critiques tardives d'un clergé éclairé sur des populations soumises quotidiennement à un tel *régime* « pédagogique » et qui, en toute logique, se sont progressivement orientées en direction d'un culte des morts de plus en plus « fétichiste », de plus en plus centré sur le corps, animé par un désir croissant de perpétuation de la dépouille? Conserver son « corps » par-delà la mort a désormais un sens, ne serait-ce que publiquement. *Le corps, référentiel central de la pédagogie ecclésiale, va devenir ainsi le centre organisateur du culte moderne des morts...* Quelle influence pouvaient avoir les critiques réformistes sur des mentalités assujetties en permanence à ce type de codification et de traitement symbolique du corps? En fait, jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, juges et bourreaux, en accord avec les représentants locaux de l'Église, exploiteront jusqu'au paroxisme cette fonction « monstrative » du corps.

([28]) R. AUZELLE, *Dernières Demeures*, op. cit., p. 138.
([29]) F. LEBRUN, *Les hommes et la mort en Anjou*, op. cit., p. 347.

Nous achèverons ce chapitre par l'analyse d'un cas extrême de manipulation terroriste du corps. A cette occasion, nous tenterons d'expliciter les *implications signifiantes secondaires* de cette manipulation qui, pour être négligeables et négligées par l'Église, n'en sont pas moins pour autant déterminantes relativement à un processus subreptice de recodification parachrétienne du corps par la *doxa*... C'est en effet sur la base de cette recodification, en marge de la signification « officielle » du corps, que le culte moderne des morts trouve en partie son fondement le plus solide, son fondement ontologique. On peut dire que le culte moderne des morts est né pour une part d'un mouvement historique de dépassement-réinterprétation des pratiques signifiantes ecclésiales ayant rapport au corps, la *doxa* bouleversant alors radicalement le statut fonctionnel du corps-signe.

Ce cas extrême de manipulation terroriste du corps est un fait historique rapporté par François Lebrun qui, quoique assez long, mérite qu'on le mentionne intégralement tant il révèle bien — et selon quels artifices spectaculaires! — comment le clergé catholique, en ne refusant pas les moyens simples, est parvenu à faire du corps un objet fascinant, hautement signifiant, à le générer comme signe aux yeux d'une *doxa* captive.

« Le comble de l'horreur et du macabre est atteint à Château-Gontier en 1718, où une malheureuse fille, Marie Jaguelin, enceinte de six mois, s'est empoisonnée pour échapper au déshonneur. Son crime est double puisqu'elle a entraîné son enfant dans la mort. Saisi de l'affaire, le présidial de Château-Gontier fait le procès du cadavre qui a été exhumé; le 12 février, la sentence est prononcée et immédiatement exécutée : le corps attaché sur une claie est traîné la tête en bas, la face contre terre, par les rues et carrefours de la ville jusqu'à la place publique; là, le bourreau extrait du cadavre le corps de l'enfant qui est porté dans l'endroit proche de Saint-Jean-l'Évangéliste où l'on enterre les nouveau-nés morts sans baptême, puis ce qui reste de la malheureuse Marie Jaguelin est pendu par les pieds à une potence pendant une heure, avec un écriteau ignominieux, puis brûlé sur un bûcher et les cendres jetées au vent ([30])... »

Au travers de ce fait divers, c'est toute une nouvelle appréhension de la mort qui va se donner à lire, une appréhension centrée sur le corps. C'est déjà elle que l'on pouvait deviner au travers du traitement réservé au cadavre de Jean Halopé (cf. supra) mais ici,

([30]) F. LEBRUN, *Les hommes et la mort en Anjou*, op. cit., p. 305.

si l'on peut dire, tout s'énonce plus clairement, tout comme dans le texte de loi concernant les *relapsi* (31).

Sous le couvert d'arguments discriminatoires fournis par la doctrine religieuse — le suicide est un péché; la mort de l'enfant non-baptisé un sacrilège —, il n'y a plus, dans la pratique, de place pour le pardon mais occasion à une répression spectaculaire rendue possible à partir de la doctrine elle-même. Coupable *avant tout* d'un double crime impuni, la morte n'est pas morte mais coupable. Ainsi accède-t-on, à l'occasion de l'expression publique d'une prétendue fidélité doctrinale, à la superstition, à cette superstition qui touche, comme dit Ernst Cassirer, « aux racines mêmes de la foi » (32). Le corps n'est plus alors seulement « pédagogiquement » valorisé : il est désormais *sacralisé*...

De fait, coupable avant tout, on juge le cadavre de Marie Jaguelin, on le condamne, on l'exécute; on le traite comme si c'était un corps, comme s'il s'agissait d'un vivant! Nous avons jusqu'à présent relativement peu insisté sur la différence entre *corps* et *cadavre* qui sont pourtant des signifiants renvoyant à des référentiels radicalement différents : nous avons parlé plus haut du corps de Jean Halopé, par exemple, alors même qu'il ne s'agissait que de son cadavre... Le corps c'est la vie; le cadavre c'est la mort : il faut maintenant remettre ces signifiants à leurs places respectives (33).

Globalement envisagé, on peut dire que le procès fait au cadavre de Marie Jaguelin est régi par un schème d'organisation identique à celui qui préside à la sarcophagie : faire un procès à un cadavre c'est bien traiter un cadavre comme un corps, c'est le maintenir artificiellement pour ce qu'il n'est pas. C'est là, une fois encore, une façon de dissimuler le cadavre en tant que tel, quoique d'une façon assez paradoxale et inhabituelle : en le montrant. Tout repose ici sur la neutralisation fantasmatique et/ou mystificatrice de l'opposition *corps* ~ *cadavre* au profit du premier terme (*corps*) : en conséquence, le cadavre n'existe plus! La neutralisation fait ici merveille : elle permet le jugement, la

(31) D. LIGOU, « L'évolution des cimetières », op. cit., p. 68 : concernant les « relaps », hérétiques convertis retournant à l'hérésie, « la déclaration du 29 avril 1686 ordonnait que « le procès sera fait aux cadavres ou à leur mémoire et ils seront traînés sur la claie, jetés à la voirie »... »

(32) E. CASSIRER, *La philosophie des lumières*, Paris/Fayard, 1966, p. 176.

(33) Toutefois, nous avons déjà évoqué ces signifiants dans leur différence référentielle fondamentale à l'occasion de l'analyse sémiologique du cercueil (cf. chapitre 5) : la fonction du cercueil c'est d'absorber le cadavre, de le dissimuler, et de restituer, métaphoriquement, le corps... Cette transformation symbolique est à la base de toutes les techniques de conservation des morts d'ordre sarcophagique.

condamnation et l'exécution. Par l'exhumation du cadavre, il y a négation de la mort et de la morte; par l'actualisation du cadavre, il y a vie, il y a émergence du *corps*, il y a un signe signifiant en lui-même, ontologiquement plein : *le signe se somatise*.

Par l'exhumation du cadavre de Marie Jaguelin — tout comme avec les pratiques sarcophagiques — il y a restauration d'un plein référentiel, d'un référent complet (à la stabilité imaginaire), d'une plénitude ontologique sur la base de quoi tout peut recommencer ou continuer comme si de rien n'était! De la sarcophagie au procès fait au cadavre, « Il y a dans tout cela le refus de laisser la mort signifier, prendre force de signe, et aussi... une grande férocité vis-à-vis du mort lui-même : interdit de pourrir, interdit de changer » (34).

Si la *première* mort de Marie Jaguelin est refusée, c'est parce qu'elle signifie en elle-même et pour elle-même... Si la *seconde* mort est acceptée, c'est précisément parce qu'elle ne signifie plus en elle-même *mais par la loi* à partir de laquelle elle se *motive*, parce qu'elle renvoie ainsi recodée à l'idée de péché... De la première à la deuxième mort, du suicide à l'exécution, c'est tout cela qui est en jeu. La seconde mort de Marie Jaguelin, motivée par la doctrine chrétienne du péché, est alors *normalement* signifiante, c'est-à-dire enfin reconnue comme *signe*, parce qu'elle signifie cette fois une destruction punitive du *soma*, un anéantissement expiatoire de la personne. Parvenu à l'état de « fantoche dans l'orbite des vivants pour servir d'alibi et de simulacre à leur propre vie » (35), le corps *rationnellement* détruit est la visualisation convaincante d'une dissolution ontologique *méritée*. Tout est là! dans cette morale du faire et du mérite.

La destruction du corps est ici motivée par la corruption irréparable de l'âme dissolue de Marie Jaguelin. La destruction somatique est ainsi, dans ce cas particulier, rendue acceptable ou, pour le moins, justifiable moralement. Ce que craint l'homme honnête, le citoyen fidèle et positif, c'est précisément la dissolution immotivée de l'existant et donc, par voie de conséquence, l'image de sa propre dissolution somatique... L'homme honnête ne *mérite* pas le non-être : son âme n'est pas dissolue par l'immoralité et donc le *signe tangible* de sa moralité, son corps, ne doit pas être détruit. Non seulement il y a droit mais en plus il le réclame comme *preuve* de son être! Selon cette conception doxale, le corps n'est plus le signe métaphorique de l'âme mais *le signe*

(34) J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, op. cit., p. 275.

(35) J. BAUDRILLARD, id., ibid.

métonymique de l'être, la manifestation matérielle de l'être dans le sensible. Nous y reviendrons... Il reste que si Marie est condamnée à perdre son corps, c'est parce qu'elle a perdu son âme : il n'y a pas de fumée sans feu. Nous sommes bien loin à présent de l'intention pédagogique ecclésiale : mais à qui la faute?

Notons, pour en finir, que cette très chrétienne extermination double sa bonne conscience d'une « bonne action » en procédant à la mise au monde de l'enfant de Marie Jaguelin. Tout cela est très pédagogique puisque très symbolique. La mise au monde du fœtus, c'est le triomphe de la vie et de la génération sur la mort; ou bien encore, c'est le fait que dans la mort il y a une naissance. Il est d'ailleurs amusant de constater à ce propos que François Lebrun écrit « le bourreau extrait du *cadavre* le *corps* de l'enfant », rétablissant ainsi une différence référentielle allant dans le sens de l'intention pédagogique ecclésiale : la mise au monde symbolique du fœtus (mort) réalise une *somatisation* fantasmatique du cadavre de l'enfant — dès lors devenu *corps* — qui vient redoubler une somatisation antérieure, celle du cadavre de la mère, sans laquelle cette naissance n'aurait eu aucun sens...

Mais dans la morte il y a un cadavre d'enfant non-baptisé — autant dire qu'il y a un corps sans âme! — et cela suffit pour qu'au-delà de l'action symbolique de mise au monde on prête peu de crédit à l'*existence* future du né-mort : il sera enterré en un lieu réservé à l'inhumation des corps sans être — signes vides — des enfants non-baptisés. On aurait pourtant pu le baptiser, même mort, puisqu'on a bien pu juger le cadavre de sa mère et le faire naître ensuite? Mais ne rêvons pas : ceci aurait été à l'encontre de la logique terroriste de la pédagogie ecclésiale...

Quant au cadavre de Marie Jaguelin, éventré, pendu, puis brûlé ([36]), il est dispersé (dissolution), perdu, à l'image de son âme (métaphore)... Et, face à cette destruction punitive du *soma,* destruction de ce *corps* fantasmatique renvoyant à l'idée de dissolution éternelle et méritée de l'être ([37]), il y a, dialectiquement dressée, l'image des corps triomphants des saints après la résurrection, des corps purs, ni malades ni brûlés, ni meurtris ni décomposés, à l'abri désormais de toutes les corruptions et de

([36]) On pensera à cette occasion à l'interdiction de l'incinération maintenue par l'Église romaine jusqu'en 1964 et à ses conséquences phénoménologiques sur la perception de l'après-mort (cf. supra notre analyse de l'inhumation : chapitre 4).

([37]) Cf. de nos jours le comportement à l'égard du guillotiné... Après le supplice, on ne cherche en aucune façon à reconstituer une apparence de corps humain : la tête du mutilé est posée en sens inverse du corps, sur l'épaule gauche : cf. J. EGEN, *L'abattoir solennel,* Paris/G. Authier, 1973...

toutes les blessures. Bref, il y a des « âmes » pures qui, du fait même de leur pureté, jouissent d'une *survie toute somatique,* métaphore charnelle de la pureté spirituelle qui caractérise les saints mais aussi seule *preuve tangible* d'une plénitude ontologique possible (métonymie!).

Voilà comment le corps a pu prendre force de signe sur la base du discours ecclésial (idéologie de la parole) et de ses traductions para-discursives (peinture, sculpture, châtiments corporels, etc.). Toutefois, cet usage symbolique du corps, comme n'importe quelle manipulation symbolique, débouche sur une alternative telle que le signe peut être indifféremment investi de la fonction métaphorique et/ou de la fonction métonymique... L'Église, nous l'avons vu, a essentiellement inscrit, à l'origine du moins, le corps-signe dans un procès métaphorique à des fins pédagogiques. Mais, déjà, à l'intérieur du discours tenu par l'Église, un glissement semble s'amorcer en direction de la fonction métonymique, bouleversant alors complètement le statut ontologique du corps : dès lors, sur-valorisé, il est indissociablement lié à l'être! A la base du culte moderne des morts, il y a le fait que la *doxa a absolument privilégié la fonction métonymique du corps-signe...* Ce faisant, elle a tout simplement privilégié le corps et s'est attachée à le conserver comme valeur et comme preuve.

CHAPITRE 9

LE SENTIMENT D'EXISTENCE

« Cadavre : produit fini dont nous sommes la matière brute. »

(A. BIERCE)

« J'oubliais que le corps inerte qui gisait devant moi, que je contemplais stupidement comme un objet et qui n'avait rien de commun avec mes souvenirs, était ELLE. »

(L. TOLSTOÏ, *Enfance et adolescence*)

Dans l'usage pédagogique qu'en fait l'Église, le corps se trouve essentiellement réduit à l'état de *métaphore* charnelle de l'âme. Toutefois, abusant en quelque sorte de cette fonction-signe de l'objet, l'Église a contribué à conduire ses fidèles à établir quelque chose comme une identité entre le devenir de l'âme et le devenir du corps (cf. chapitre 8). L'âme, intégrée au corps, est coextensive à lui et réciproquement : une variation de l'un entraîne automatiquement une variation de l'autre. Dès lors, saisi dans le cadre de cette *co-variance,* le corps-signe bascule de la fonction métaphorique qui lui a été impartie par l'Église à la *fonction métonymique*... Le corps n'est plus alors une simple comparaison, une simple illustration pédagogique de l'âme : il en est la manifestation *probante* dans le sensible, il en est le signe tangible et manifeste. Ce glissement fonctionnel du corps-signe, au demeurant tout à fait logique en ce qu'il relève de la structure et du fonctionnement bipolaires de tout système symbolique (1), nous engage alors à

(1) Cf. R. JAKOBSON, « Les pôles métaphorique et métonymique » in *Essais de linguistique générale,* Paris/Éd. Minuit, 1969, p. 61 et suiv. : « La compétition entre les deux procédés, métonymique et métaphorique, est manifeste dans tout processus symbolique, qu'il soit intrasubjectif ou social » (p. 65)...

reconsidérer le corps dans sa fonction-signe, non plus du point de vue ecclésial mais du point de vue doxal.

Corrélativement à la montée de l'individualisme, le sens commun découvre et se heurte brusquement, traumatiquement, au cadavre et à la décomposition organique *parce qu'*il les interprète désormais comme les signes tangibles et univoques de la perte, outre de l'individualité, de l'âme, de l'identité fondamentale, de l'être. La thanatomorphose et, même avant cela, ses signes avant-coureurs (l'immobilité, la rigidité, la froideur, la pâleur cadavériques, etc.) deviennent les signes de la perte irréversible de l'être de l'étant humain. Dans la décomposition de l'autre, je vois ma mortalité, ma finitude ontologique, ce qui au fond me hante et ce à quoi je ne veux pas penser...

« ... j'ai suivi la décomposition de ton corps, elle m'a hantée. Je me disais que ce n'était rien, que tu ne le savais pas, que c'était un phénomène chimique, mais je voyais ton corps, tes yeux, tes lèvres, le tissu de ton costume et quand on disait devant moi à un enfant apeuré par une guêpe ou une mouche : « Les petites bêtes ne mangent pas les grosses », je pensais : si, justement, elles les mangent et jusqu'à la dernière bouchée » (2).

Face à cela, la *doxa* n'a qu'une idée : oublier, ne pas y penser, se mentir ! Elle n'a qu'un projet : conjurer le devenir ! Le sens commun ne veut pas reconnaître la finitude ontologique de tout existant, de tout étant humain : il préfère le rêver sans fin, sans limitation, toujours là, indéfiniment entier...

Contrairement à la morale de vie heideggerienne selon laquelle vivre authentiquement c'est refuser de fuir devant l'angoisse, admettre et explorer les limites ontologiques de l'existant, le sens commun, angoissé, préfère refuser et *dissimuler* ces limites. Le sens commun a, si l'on peut dire, sa propre ontologie, une ontologie de rêve, une *ontologie sauvage* et passionnelle : elle n'est pas connaissance de l'être de l'étant humain mais *ignorance défensive* à l'égard de la finitude ontologique de l'homme. Elle ne s'inscrit pas dans le cadre d'une quête objective de l'être de l'étant humain — ce n'est pas là le projet qui la détermine — mais dans le cadre d'une confusion désirable entre l'être infini et l'être de l'homme, entre l'infini et le fini... L'ontologie doxale est, en quelque sorte, une « science » instinctive de la fuite face au néant qu'elle s'acharne à nier et à dissimuler : elle ne se développe pas

(2) A. PHILIPPE, *Le temps d'un soupir,* Paris/Le livre de poche, 1969, pp. 109-110.

sur la base d'un projet d'objectivité mais sur la base d'un rêve d'immortalité. Science de la fuite, l'ontologie du sens commun, alimenté par son rêve, a pour projet fondamental d'occulter les limites ontologiques de l'existant, d'occulter les moindres indices de cette limitation : pratique et subjective au plus haut point, partiale et engagée dans une conjuration anxieuse contre le réel, elle se doublera immédiatement dans les faits de toute une *technique de dissimulation,* de toute une symbolique dissimulatrice dont la sarcophagie, pour être fondamentale, n'est qu'un aspect...

Toutefois, pour bien comprendre le sens de cette technique, encore faut-il savoir quelle *image de la mort* elle combat : c'est en fin de compte de cette image que tout découle, que tout dépend. C'est contre cette image que toute une symbolique dissimulatrice va se dresser et que le culte moderne des morts et des tombeaux va s'instaurer... De fait, en deçà ou en marge des descriptions doctrinales de la mort, religieuses, philosophiques ou médicales, c'est l'image de la mort *vécue* qu'il nous faut découvrir car c'est entre ce vécu-là et les vivants que les signes vont se poser et faire écran : vaincre la mort!

Cette image de la mort est une image complexe ou plurielle jouant sur plusieurs niveaux de perception de l'événement : néanmoins, comme on le verra, en deçà du désordre apparent de notre présentation, cette image gravite toujours, en dernière instance, autour du même noyau référentiel : le corps. Afin d'introduire à cette image de la mort, nous avons retenu un cas particulièrement remarquable : celui de Mme de Sablé, situé en plein XVIIe siècle.

« Chez Mme de Sablé, cependant fort dévote en même temps que femme savante, les terreurs de la mort passent les bornes de l'honnêteté » (3) : profondément angoissée, elle refuse de dormir parce que « le sommeil est l'image de la mort ». En conséquence, elle prend garde à ce que l'on ne tire pas les rideaux de sa chambre, exige qu'une bougie allumée soit en permanence à portée de sa vue et réclame de ses serviteurs qu'ils la veillent et la réveillent en faisant, de temps en temps, de petits bruits afin qu'elle ne s'endorme pas *trop* profondément! A la même époque (à 20 ans près), Descartes prescrit, en vain semble-t-il, « d'user de préméditation et de se préparer à tous les événements » (4) : la

(3) M. VOVELLE rapporte le cas de Mme de Sablé in *Mourir autrefois,* Paris/Gallimard-Julliard, 1974, coll. « Archives », p. 42.

(4) R. DESCARTES, *Les passions de l'âme,* Paris/Gallimard, 1969, art. 176 : « De l'usage de la peur ».

mort est un événement auquel on ne se prépare plus, que l'on redoute, que l'on refuse, qu'il s'agisse de la mienne ou de celle de l'autre... En ce domaine, ce qui se dessine, radical, au travers du cas de Mme de Sablé, c'est l'échec de ce désir technicien « de commander à l'affectivité, par l'analyse et la dissociation de cette incarnation qui nous fait hommes » (5) : désormais, le corps est là, indissociable et indissocié! Critère et preuve à la fois, il ne se dissocie plus de l'existence : il est l'être concrètement. On ne le domine plus : il domine, *il est le centre du sentiment d'existence.* Si pour Descartes c'est le fait que « je pense » qui constitue la preuve évidente de mon existence, pour la *doxa* c'est parce que j'ai un corps : c'est par lui que je communique au monde et que le monde m'est communiqué.

Chez Mme de Sablé, l'image de la mort se construit sur la base de sensations corporelles ou, plus précisément, sur leur manque : l'ouïe, la vision, la situation posturale, le lieu, etc. La mort, c'est ne rien voir, ne plus entendre, ne plus bouger; c'est s'oublier, soi et les autres : c'est être en état de *non-communication.* Alors, on n'existe plus. Les images que l'on trouve chez Mme de Sablé, on les retrouve de nos jours chez les enfants interrogés par Ginette Raimbault (6) :

— « On est mort, on est mort. C'est tout. On est dans la tombe. La tombe est une chambre » (p. 21).

— « On ne peut plus ouvrir les yeux. On ne peut plus bouger. Avant qu'on est mort, on a le cœur fatigué » (p. 75).

L'existant n'est en fait assuré d'exister que tant qu'il se ressent, s'apprécie et est apprécié comme *soma,* comme corps : c'est à cela que sont destinés les petits bruits prodigués discrètement par les serviteurs vigilants de Mme de Sablé, les rideaux jamais tirés de la chambre à coucher et la bougie allumée en permanence. Tout ce parasitage organisé du sommeil ne tend pas à autre chose qu'à prouver à Mme de Sablé et à ceux qui la veillent son existence : au rythme de cette petite mise en scène domestique et névrotique, le sentiment d'exister naît et renaît sans cesse chez Mme de Sablé... Dans ces conditions, *exister c'est (se) percevoir et être perçu :* ne plus (se) percevoir et ne plus être perçu, c'est être mort.

A ce niveau de définition de la mort, d'ordre communication-

(5) F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes,* Paris/-P.U.F., 1966 (2e éd.), p. 315.

(6) G. RAIMBAULT, *L'enfant et la mort,* Toulouse/Privat, 1976.

nel, l'image de la mort vécue nous renvoie à une situation bien précise, à une *situation de non-communication absolue du sujet*, ce dernier ne communicant plus, ni avec autrui ni avec lui-même... En ce dernier cas, « La mort m'apparaît alors comme l'impossible communication de moi-même à moi-même, ma disparition comme conscience » (7). Dans les limites de cette définition du vécu de la mort, on peut dire que ce que l'on appelle le « sommeil profond », phase de mon repos dénué de rêves, est une période au cours de laquelle je fais, si l'on peut dire — car je n'en ai pas conscience —, l'expérience de mon inexistence.

Toutefois, cette inexistence-là est toute relative : le dormeur, alors même qu'il ne se perçoit pas lui-même, peut être perçu par un autre et, de ce fait, exister néanmoins, exister malgré lui en quelque sorte. C'est que *être perçu*, c'est toujours, à mon insu, communiquer quand même et donc continuer à être, à exister par un autre pendant mon sommeil. Mon existence se trouve alors *assumée* par l'autre qui, en me percevant, la prend en charge!

On aura compris qu'à ce dormeur, qui continue à exister à son insu par l'autre qui le perçoit, on peut substituer un mort et ainsi l'abstraire d'une mort absolue, continuer à le faire exister... Cependant, alors qu'un dormeur, au minimum, me « communique » qu'il dort, un mort, lui, tel qu'il est, me « communique » qu'il est mort et, par-delà, au travers des signes avant-coureurs de la thanatomorphose, qu'il est en train de se décomposer (8), qu'il est en train de perdre son *identité* (9) et, par là même, son statut d'*interlocuteur* silencieux. Le maintien de l'existence de l'autre, en ce cas particulier, fait problème : le schème de la communication visuelle non-réciproque n'est plus suffisant car en face de moi est en train de s'installer le néant, la décomposition, la pourriture, l'altérité, l'altération et la fuite de la permanence de l'objet, autres aspects de la mort vécue venant ruiner mon intention à peine esquissée de poser l'autre comme *interlocuteur passif*.

(7) R. MEHL, *Le vieillissement et la mort*, Paris/P.U.F., 1956, p. 70.

(8) Qu'on pense ici au maquillage des morts dans les *funeral homes* américains : cf. à ce propos E. WAUGH, *Le cher disparu*, Paris/Laffont, 1959.

(9) On rappellera à cette occasion les deux nuances sémantiques qui sont attachées à la notion d'*identité* et qui ont été très clairement mises en évidence par E. BENVENISTE in *Problèmes de linguistique générale*, Paris/Gallimard, 1966, VI, 24 : « Problèmes sémantiques de la reconstruction »; p. 303 : l'identité s'énonce, d'une part, comme *permanence* de l'objet et, d'autre part, comme ce qui *s'oppose à l'altérité*, deux aspects que traduisent bien les signifiants anglais *same* et *self*...

L'important alors, afin de sauver cette communication non-réciproque qui permet de maintenir l'existence de l'autre, c'est de ne pas se heurter à l'innommable, à ce qui dévoile notre finitude ontologique; c'est de ne pas se heurter au fait que, sitôt la mort venue, « notre chair change bientôt de nature; notre corps prend un autre nom; même celui de cadavre... ne lui demeure pas longtemps; il devient un je ne sais quoi qui n'a plus de nom en aucune langue » (10). Afin que survive le mort par un système de communication non-réciproque et qu'il ne me communique *que sa survie*, il me faut nier la dissolution objective de mon interlocuteur passif en « une masse dégoûtante et quasi liquide, — une abominable putréfaction » (11) et faire de lui un être inanimé, permanent et semblable ayant un statut existentiel similaire à celui du dormeur... Alors, le mort ainsi transformé, « l'acceptation et l'identification à l'inanimé me permettent de dénier la séparation » (12), le néant de la mort.

C'est ici que naissent et interviennent dans toute leur nécessité les techniques de dissimulation et de conservation symbolique des morts. Leur fonction, en premier lieu, en « abolissant » le dynamisme biologique, est de maintenir, fantasmatiquement, la communication d'existant à existant, de semblable à semblable. Par ces techniques, la *doxa* se ferme au biologique, le chasse hors de sa perception.

Dans ces conditions nouvelles, insolite et pour tout dire incongrue sera la requête de celui-là qui, en plein XVIII^e siècle en Provence, « demande à être exposé chez les Carmes où il a élu sépulture, « jusqu'à ce que la puanteur et la pourriture ne permettent plus qu'il y reste » »... Et, par contre, est tout à fait dans le sens de l'histoire et en harmonie avec l'idéologie en train de s'installer, cet autre qui au même moment et dans la même région demande un trou « de trois pans » en l'église Saint-Julien afin que « la puanteur n'incommode personne » (13). L'après-mort, peu à peu, s'aseptise, la pourriture est refoulée hors même de l'imaginaire, les morts, lentement, vont devenir des *survivants*.

L'ellipse de la réalité biologique est désormais de rigueur. La

(10) BOSSUET, *Oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre*.

(11) E. POE, « La vérité sur le cas de M. Valdemar » in *Histoires extraordinaires*. Cf. E. MORIN, *L'homme et la mort*, op. cit., p. 29 : « la terreur de la décomposition n'est autre que la terreur de la perte de l'individualité. Il ne faut pas croire que le phénomène de la putréfaction en soi apporte l'épouvante : là où le mort n'est pas individualisé, il n'y a qu'indifférence... »

(12) G. RAIMBAULT, *L'enfant et la mort*, op. cit., p. 67.

(13) M. VOVELLE (rapporté par), *Piété baroque et déchristianisation*, op. cit., p. 78.

mort, progressivement, devient une vie immobile, obscure et silencieuse : c'est d'ailleurs ainsi que la conçoit Mme de Sablé... Se refermant sur ses signes et ses ellipses, protégée par une technique naissante, il n'y a plus de place dans cette conception pour une altérité reconnue des morts. Masqué, occulté, maquillé, le réel aménagé n'a plus qu'à répéter ce que le désir des vivants veut s'entendre dire. « L'esprit s'arrête quand il atteint aux limites de l'horreur; or, c'est là que tout commence » a dit Anne Philippe : le sens commun ne veut pas qu'avec la mort quelque chose commence mais que tout continue, comme avant, indéfiniment. En conséquence, la *doxa* va expulser de sa perception et de son vocabulaire le cadavre et son devenir : elle va le rayer de son univers sémantique. Consécutivement à cette expulsion, à cette rature, à cette censure, le cadavre s'évanouit et le culte moderne des morts naît, assis sur un corps permanent imaginaire.

L'ontologie « sauvage » du sens commun qui détermine en profondeur ce que nous avons appelé l'Idéologie de la Conservation se laisse à présent beaucoup mieux deviner. Cette ontologie est proprement une ontologie produite par le secteur intellectuel le plus primitif de l'homme, par le secteur des instincts ou des pulsions : à l'intérieur de celle-ci, *saisir* l'être de l'homme ne veut plus dire *connaître* et *reconnaître* mais *prendre* et *conserver*. Elle est donc « naïve » : elle est animée non par un désir de connaissance mais par un instinct d'appropriation pure et simple, par un instinct de conservation, par un instinct de survie. Toutefois, cette naïveté fondatrice de l'ontologie doxale a des limites. Si elle est « naïve », elle n'est pas innocente : passée l'angoisse, surviennent la ruse et le mensonge!

Le travail symbolique de la *doxa,* afin de réaliser l'assouvissement de son instinct d'appropriation et de conservation, va consister à conjurer les limites ontologiques de l'existant, de l'étant humain, en instaurant un système efficace de signes propres à générer un effet de permanence somatique, *donc* existentielle, de l'homme par-delà la mort. Pour cela, la *doxa* commence par dissimuler le cadavre et réactualiser symboliquement, sur la base même de cette dissimulation, le corps : cette double opération (dissimulation-réactualisation), présente dans les techniques sarcophagiques, n'est pas le fait d'une conscience innocente. La restauration artificielle d'un plein somatique après la mort de l'existant — plein référentiel grâce auquel le culte des morts est possible, a un *sens* — est une opération symbolique complexe qui n'ignore pas la réalité biologique de la mort mais la

combat, la nie, l'occulte... L'ontologie du sens commun est une ontologie produite par une *mauvaise foi,* tant au sens religieux qu'au sens sartrien du terme. En ce dernier sens, cela signifie que la *doxa,* dont l'ontologie ne se laisse reconstruire qu'au travers (ou à l'ombre) de ses pratiques et de ses techniques symboliques, se cache à elle-même son véritable *projet :* inavoué, si ce n'est au cimetière, ce projet, en premier lieu, c'est la conservation somatique des morts comprise comme accumulation, comme appropriation, comme capitalisation, comme conservation de l'être de l'étant humain. Dilater indéfiniment son existence : tel est le but de l'homme.

Ce que, en conséquence, il nous semble à présent intéressant d'explorer, ce sont les bases logiques de ce projet de conservation, de ce rêve de dilatation indéfinie de l'existence. Pour ce faire, afin que ces bases logiques apparaissent au mieux dans leur spécificité, nous opposerons en permanence à l'ontologie du sens commun, au fur et à mesure de sa reconstruction, l'ontologie cartésienne ([14]).

L'opposition entre les deux ontologies mises ici en présence se réalise à partir de la postulation de deux référentiels fondateurs différents relativement à la saisie de l'être.

Si, dans le cadre de l'ontologie cartésienne, c'est la pensée qui est fondatrice, dans le cadre de l'ontologie doxale c'est le corps qui l'est. On peut dire que la conscience « naïve » prend l'ontologie cartésienne à rebrousse-poil en posant le corps premier, comme référent indispensable à toute saisie de l'être : chez Descartes, le corps n'est que conclu, rencontré, pour ainsi dire, de l'extérieur, du haut de la pensée.

Le *Cogito* cartésien, le « je pense », est ce qui pose l'existence comme simultanée à la pensée : l'*ergo* (« donc ») dans *cogito ergo sum* (« je pense donc je suis ») est un relateur qui unit les syntagmes « je pense » et « je suis » de telle façon que le contenu du dernier syntagme est la conclusion logique du premier. Plus encore, le « donc » introduisant une relation de causalité, donc un décalage temporel entre la pensée et l'existence, Descartes, dans les *Méditations,* abandonne le relateur afin de mieux rendre compte de la simultanéité de la pensée et de l'existence : « Je suis, j'existe : cela est certain; mais combien de temps? A savoir autant de temps que je pense » ([15]). Tant que je pense, je ne peux douter

([14]) Ceci, comme on pourra le voir par soi-même, n'est pas sans raisons...

([15]) R. DESCARTES, *Méditations Métaphysiques,* « Méditation seconde », Paris/-P.U.F., 1970, p. 41.

que j'existe. Aussi longtemps que je penserai, j'existerai : l'existence de l'étant humain est ici posée indépendamment du corps.

Au contraire, la *doxa* pose bien plutôt l'existence comme simultanée à la présence du corps, présence à soi et aux autres de mon corps, manifestation tangible et indiscutable de mon être. Au « tant que je pense, j'existe » s'oppose donc un « tant que je perçois mon corps et qu'il est perçu par les autres, j'existe »...

Si pour Descartes *je me promène, donc je suis* est une mauvaise implication car elle ne me permet pas d'inférer l'existence de mon corps mais tout au plus l'existence de mon esprit qui pense « je me promène » ([16]), pour la *doxa* cette implication est tout à fait valide. C'est étrangement chez l'immatérialiste Berkeley que l'on pourrait trouver l'apparence d'un écho à l'ontologie doxale avec la proposition-clé : *être c'est être perçu ou percevoir* ([17]).

Nous attirerons l'attention ici sur le *ou* contenu par la proposition de Berkeley : il permet d'affirmer, dans le cadre de l'ontologie qui l'accepte, que *être perçu c'est être,* déjà, encore et toujours. Ainsi, la conservation de l'être de l'étant humain, de mon être, peut donc être assurée et assumée par les autres : il suffit qu'ils continuent à me percevoir indéfiniment! On imaginera ici aisément l'application d'une telle assertion au niveau du culte des morts : *il s'organisera autour d'un simulacre de perception de l'existant après la mort.* Grâce à ce simulacre, le mort sera ou deviendra alors dans l'esprit des vivants une entité ontologiquement pleine et permanente, semblable et amortelle.

De fait, Descartes de son côté et la *doxa* du sien, sur la base de son mode d'appréhension spécifique de l'existence, chacun systématise sa définition du corps. De ces systématisations indépendantes, ici comparées, vont se dégager deux conceptions, deux définitions opposées, soit deux évaluations divergentes du corps à propos de sa *fonction* et de sa *nature.*

Pour Descartes, le statut fonctionnel du corps relativement à la saisie de *mon* être est fondamentalement celui d'un obstacle alors que pour la *doxa* il est le support indépassable et indispensable à cette saisie. Pour Descartes, l'être est coextensif à la pensée — et donc indépendant du corps! —, tandis que pour la *doxa* l'être est coextensif au corps — et donc uni au corps!

Ainsi, si, « En ce qui concerne la perception, l'originalité radicale du cartésianisme est de se placer à l'intérieur d'elle-même,

([16]) R. DESCARTES, *Réponses aux cinquièmes objections,* id., op. cit., p. 228.
([17]) *Esse est percipi aut percipere...*

de ne pas analyser la vision et le toucher comme des fonctions de notre corps, mais « la seule pensée de voir et de toucher » » ([18]), la grande banalité de la *doxa* est précisément de n'avoir pas réalisé ce décalage, cette coupure, ce retrait de la perception, cette « distanciation »... L'existant doxal est « coupable » d'être resté adhérent à ses sensations, spécifiques (sens olfactif, gustatif, etc.), ou non (sens cénesthésiques); ou, si l'on préfère, l'opinion commune est « coupable » de n'avoir pas accusé ses « sens de manquer d'évidence » ([19]) tandis qu' « il n'y a chez Descartes aucune certitude immédiate de l'objet » ([20]).

Les hommes du sens commun sont restés prisonniers de leur corps. Pour reprendre le langage cartésien, leur âme ou leur pensée est restée « fort offusquée du corps », tant et si bien qu'ils n'ont rien connu distinctement ([21]), qu'ils n'ont pas, en particulier, distingué l'âme du corps.

Il faut dire que de nombreux facteurs ont largement contribué à cette confusion entre l'âme et le corps! Nous avons vu comment l'Église a usé et abusé du corps-signe en en faisant la métaphore charnelle de l'âme (cf. chapitre 8). L'Église est également à la source de l'émergence du corps comme *signe,* ayant favorisé, avec la propagation du thème du Jugement Dernier, la montée de l'individualisme et donc de l'individualisation du corps. L'Église a également accepté l'usage du cercueil (puis du caveau), l'inhumation dans l'église; elle a refusé l'incinération et procédé à une déviation sémantique radicale du dogme de la résurrection (cf. l'usage de l'image de la mort-sommeil : chapitre 4), etc.

Le contexte socio-économique naissant a également favorisé cette confusion : être, socialement, cela commence par la possession ou une apparence de possession de soi, de son corps (cf. chapitre 7). Et puis, *dans l'angoisse,* quand bien même la perception dualiste serait la bonne, l'homme, même savant, s'assure de son existence par son corps : cf. Mme de Sablé.

Le corps est une preuve comme la fumée prouve qu'il y a du feu. En fait, il n'est même pas certain qu'à un quelconque moment de son histoire, la *doxa* ait véritablement intégré le modèle de perception dualiste : la séparation entre l'âme et le corps est peut-être une notion qui est restée fondamentalement

([18]) M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement,* Paris/P.U.F., 1967, p. 210.
([19]) Cf. G. BERKELEY, *Principes de la Connaissance Humaine,* Paris/Aubier, Introduction, I, p. 171.
([20]) F. ALQUIÉ, op. cit., p. 306.
([21]) R. DESCARTES, *Principes de la philosophie,* Paris/Vrin, 1970, 1re partie, § 47.

étrangère à la *doxa*, au niveau du vécu du moins ([22])! Et quand survient l'angoisse, à l'occasion de la mort de l'autre, la séparation ne s'estompe-t-elle pas?

On pourra résumer pour l'instant l'opposition entre Descartes et la *doxa* en disant que le premier conçoit la saisie de l'être sur la base d'un modèle dualiste alors que le second, le sens commun, fonde sa démarche sur les principes d'une ontologie *globaliste :* le corps participe de l'être, le corps est émergence tangible de l'être, *le corps est uni à l'être comme un signifiant l'est à son signifié.*

([22]) ... tout comme la séparation entre signifiant et signifié est restée, peut-être, complétement étrangère au niveau de la langue vécue, au niveau des *conversations ordinaires de la vie* (cf. O. Mannoni)...

CHAPITRE 10

PHILOSOPHIE DE LA SURVIVANCE

« Même dans le tombeau tout n'est pas perdu. Autrement il n'y aurait pas d'immortalité pour l'homme. »

(E. POE, *Le puits et le pendule*)

Ontologie doxale et ontologie cartésienne apparaissent à présent dans leur irréductible différence : pour l'une le corps remplit une fonction fondamentale relativement à la saisie de l'être et à l'appréhension de l'existence; pour l'autre, au contraire, le corps a une fonction tout à fait négative en ce qu'il vient continuellement parasiter la quête objective de l'être de l'étant humain. Mais il est vrai qu'à la base de l'irréductible opposition de ces ontologies, il y a que la *doxa* n'est pas animée par un désir d'objectivité mais par une pulsion d'appropriation et de conservation de l'existant (cf. chapitre 9). Il reste qu'apparaissent ici, spécifiques et respectives, les instances fondamentales sur la base desquelles « la substance sémantique reçoit ses premières articulations et se constitue en forme signifiante » ([1]). Puis cette forme signifiante primitive recevra à son tour des articulations secondes (thématiques, iconiques, linguistiques)..., grâce auxquelles, en se constituant en discours et/ou en représentations symboliques non-linguistiques, elle se donnera à lire et/ou à voir, surcodée, grammaticalisée.

Le but de ce chapitre est le dégagement de ces « premières articulations » desquelles procèdent ontologie cartésienne et ontologie doxale : ces articulations déterminent les projets respectifs d'aménagement du réel. Le projet doxal (conservation), une fois

([1]) A. J. GREIMAS, *Du sens*, Paris/Seuil, 1970, p. 159.

délivré dans sa systématicité, puis projeté — comme il se doit — dans la matière (cf. chapitre 11), nous conduira jusqu'à une définition structurale de l'Objet Funéraire (cf. chapitre 12).

La *doxa* fonde son projet sur une certaine interprétation fonctionnelle du corps, fonction sémiologique en ce qu'il est le *signe de l'être* auquel il est intimement lié. Ce faisant, et comme le projet (inavoué) de la *doxa* est un rêve d'éternité ontologique/somatique de l'existant, elle se heurte à la mort du signe, au *cadavre*, au corps pourrissant, traduction irréfutable, dans cette conception, de la limitation ontologique de l'étant humain. De fait, sous peine de crise (désespoir), la *doxa* doit s'employer à « sauver » le corps, le conserver; et, à cette fin, mettre en place un dispositif efficace de protection des morts.

Descartes fonde également son projet sur une certaine interprétation du corps, fonction initialement négative en ce que le corps est ce qui vient obscurcir — « offusquer » — la pensée : le corps est radicalement écarté. En conséquence, comme le projet (avoué) de Descartes est un rêve de domination du corps par l'esprit, il se heurte à l'union problématique de l'âme et du corps, union venant contrarier son désir mécaniste de ne voir dans l'âme qu'un pur esprit et dans le corps qu'une pure étendue. Cette union est même plus que problématique : elle débouche sur un paradoxe! L'homme se décompose en deux éléments, *à la fois réellement distincts quoique réellement unis*. « Comment expliquer l'union et l'interaction réciproque de deux éléments réellement distincts quoique réellement unis, comme on le voit dans le cas de l'homme, fait de corps et d'âme? » (2). Descartes esquivera le problème mais définira, néanmoins, le *corps* et la *mort* sur la base de ce paradoxe non résolu.

Il se trouve, l'ayant *supposé*, « que Dieu créât une âme raisonnable, et qu'il la joignît à ce corps en certaine façon que je

(2) E. GILSON, *Linguistique et philosophie*, Paris/Vrin, 1969, p. 74. « On sait qu'ayant créé cette situation paradoxale et tiré son épingle du jeu, Descartes avait laissé à ses successeurs le soin de la débrouiller » (id. ibid.). « Ainsi, tandis que Malebranche inventait le système occasionnaliste pour surmonter le paradoxe cartésien, que Spinoza imaginait le parallélisme de la Pensée et de l'Étendue, que Leibniz concevait son Harmonie Préétablie en vue de la même fin, le modeste Cordemoy se contentait de voir dans l'union de l'âme et du corps un fait d'institution divine aussi libre que peut l'être l'institution humaine du rapport des mots aux sens, qui est l'essence même du langage » (id., pp. 76-77)...

décrivais » (3). Ainsi, à l'origine, l'âme est-elle purement extérieure; et comme Descartes, une fois encore, « suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre » (4), l'union se réalise grâce au subtil *mélange* (5) d'entités indépendantes (âme + corps), initialement et ontologiquement toujours distinctes, autonomes.

L'âme est quelque chose de rapporté, d'ajouté au corps, et l'homme est le seul à bénéficier de ce privilège : les animaux, eux, du ciron à la baleine, en sont dépourvus. Aussi, « c'est erreur de croire que l'âme donne le mouvement et la chaleur au corps » (6) : comme des machines, les corps se meuvent et l'âme n'intervient pas dans le fonctionnement interne de la machine.

Chez Descartes, contrairement aux Hébreux — qui distinguent l'âme organique et l'âme pensante —, *l'âme n'est pas principe de vie*, n'informe pas la matière, n'est pas ce qui lui donne une forme (comme c'est, au contraire, le cas chez Aristote)! L'âme est seulement principe de pensée : c'est là son attribut principal et définitoire (7)... Quant au corps, réciproquement, il n'entretient aucune liaison nécessaire avec l'âme (8)... Avec Descartes, l'âme est devenue étrangère au biologique, le corps aussi. Ce dernier est une machine, une somme de mécanismes, en regard de quoi, si l'on s'en tient là, « on peut dire que les animaux sans raison nous ressemblent » (9).

Mais Descartes ne s'arrête pas là dans son entreprise de définition du corps fondée sur l'image de la machine. Par-delà cette image, il assume jusqu'au paradoxe le développement de son discours mécaniste et dualiste — aboutissement logique du paradoxe initial — en posant l'identité suivante : « Je me considérais, premièrement, comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d'os et de chair, telle quelle paraît en un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps » (10). La différence entre *corps* et *cadavre* est ici abolie au nom du système métaphysique. Par ce renversement rhéto-

(3) R. DESCARTES, *Le discours de la Méthode*, 5e partie, Paris/Bordas, 1965, p. 124.
(4) R. DESCARTES, *Traité de l'Homme* in Éd. F. Alquié, Paris/Garnier, 1963, Tome I, p. 379.
(5) Cf. G. RODIS-LEWIS, *L'Œuvre de Descartes*, Tome I, Paris/Vrin, 1971, p. 353.
(6) R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, op. cit., art. 5.
(7) R. DESCARTES, *Les Principes de la Philosophie*, op. cit., 1re partie, § 53.
(8) G. RODIS-LEWIS, *L'Œuvre de Descartes*, op. cit., p. 337.
(9) R. DESCARTES, *Le Discours de la Méthode*, id. ibid.
(10) R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, op. cit., « Méditation seconde », p. 39.

rique, les signifiants sont purement et simplement neutralisés : *cadavre* = *corps* est l'identité qui achève — ou confirme — l'oubli rationnel de l'âme organique, la négation du dynamisme impliquée par le dualisme mécaniste cartésien. *Le corps est identifié au cadavre.*

Pourtant, tout le monde le sait, le cadavre frais n'est que le mime provisoire du corps : c'est un corps déjà rongé par la décomposition organique, la désorganisation biologique, voué à l'immobilité pourrissante! Au contraire, « Un corps vivant est forcément un corps *organisé;* un corps organisé est un corps *animé,* capable de se développer, d'assimiler, d'éliminer, de se réparer, de s'adapter, etc. » ([11]). Mieux encore, dans le cadre de l'opposition *corps* ~ *cadavre,* un corps ne peut être que vivant, sinon il est cadavre : de ce point de vue, l'expression *corps vivant* constitue une redondance et *corps mort* une contradiction.

Mais l'identité/identification cartésienne, produisant *la neutralisation de l'opposition des signifiés « corps » et « cadavre » au profit de « cadavre »* ([12]), n'est jamais qu'un signe de plus quant au fait « que Descartes, aussi bien que Bacon, croyait qu'un changement dans la méthode de penser amènerait un changement dans le mode de produire, et la domination pratique de l'homme sur la nature » ([13]) : le corps « cadavérisé » ([14]) est ici encore la marque d'un désir de domination absolue de la matière par la pensée — car le propre de l'homme c'est précisément qu'il a une âme dont toute la fonction est de penser —. La neutralisation cartésienne ici analysée est donc tout à fait logique et légitime en regard du projet de domination de la matière qui l'a produite et conditionnée.

Pour la *doxa,* il en va tout autrement que pour Descartes : son projet n'est pas, à proprement parler, un projet de domination à

([11]) C. TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu,* Paris/Seuil, 1966, p. 393.

([12]) *Neutralisation* est un concept issu de la phonologie : cf. N. S. TROUBETZKOY, *Principes de Phonologie,* Paris/Klincksieck, 1970, p. 68 et suiv. et A. MARTINET, *Éléments de linguistique générale,* Paris/A. Colin, 1970, p. 76 et suiv. En sémiologie, on peut dire « qu'il y a neutralisation lorsque deux signifiants s'établissent sous la sanction d'un seul signifié ou réciproquement (car il pourra y avoir des neutralisations de signifiés) » : R. BARTHES, *Éléments de sémiologie* in *Communications 4,* op. cit., p. 128.

([13]) K. MARX, *Le Capital,* Quatrième section in *Œuvres,* tome I, Paris/N.R.F. (Pléiade), 1969, p. 935.

([14]) C'est l'effet de la neutralisation : les signifiants *corps* et *cadavre* renvoient désormais tous les deux au même signifié, à savoir au signifié « cadavre »...

long terme mais un projet de conservation immédiate. La conception « matérialiste » de la mort de la *doxa* n'est pas dominée par un « je pense » mais par un « je perçois » — cf. horreur de la réalité biologique — qui détermine son ontologie : l'opposition *corps* ~ *cadavre* reste pour la *doxa* tout à fait *pertinente!* De fait, pour elle, la neutralisation cartésienne est plus qu'une contradiction : c'est une impossibilité... On peut imaginer que si le sens commun avait suivi le même itinéraire intellectuel que Descartes, tout en conservant la conception et le projet qui lui sont propres, alors elle aurait rencontré au bout du chemin un cauchemar dont l'acteur principal aurait pu être M. Valdémar ([15]), c'est-à-dire un *cadavre vivant* en train de s'écrier : « — Pour l'amour de Dieu! — vite! — vite! — faites-moi dormir, — ou bien, vite! éveillez-moi! — vite! *Je vous dis que je suis mort!* ». Ceci est impossible pour la *doxa* (mais ça ne l'est pas pour Descartes! A bien y réfléchir, le monde de Descartes est un monde peuplé de cadavres animés dont certains ont une âme).

Le sens commun ne convoite pas l'expérience cauchemardesque qui, pour elle, se solidifie dans l'image du cadavre, la pourriture, la réalité biologique de la mort, la thanatomorphose. « On a trop dit que la conscience naïve était réaliste » a écrit Maurice Merleau-Ponty ([16]) : on aurait en effet particulièrement tort de le dire à propos de la conscience doxale face à la mort. Face à la mort, la conscience doxale fait preuve d'un irréalisme — antiréalisme serait plus juste — qui se donne à lire au travers des plus modestes épitaphes :

(9)

ICI
Repose le Corps de
Désiré DUPRÉ
né le 17 Décembre 1889
DÉCÉDÉ
Le 1er Mai 1907
Dans sa 17e année
Priez pour lui

(Lorrez-le-Boccage)

Quelle est la signification de l'emploi du signifiant *Corps* à l'intérieur de ce texte funéraire? Sa production et son usage ne relèvent pas dans tous les cas d'un désir de désignation objective du mort enterré ici.

([15]) E. POE, *Histoires Extraordinaires,* « La vérité sur le cas de M. Valdémar », Paris/G. Flammarion, 1965, p. 248.

([16]) M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement,* op. cit., p. 200.

C'est la notion de corps qui fait problème : elle est en fait le noyau de l'opposition entre ontologie cartésienne et ontologie doxale, ce à partir de quoi le micro-univers sémantique de chacun va se structurer d'une façon différente; ce à partir de quoi chacun va donner ses premières articulations spécifiques à la « substance sémantique » et générer ainsi une *structure élémentaire de signification.* A partir de cette structure élémentaire seront dérivés, en accord avec le projet respectif, tous les comportements et objets sémiotiques, en particulier, pour ce qui nous intéresse, l'Objet Funéraire et le comportement cultuel qui s'y attache. Pour dégager cette structure élémentaire de signification, tant celle de l'univers sémantique cartésien que celle de l'univers sémantique doxal, nous nous inspirerons ici du modèle proposé par Algirdas Julien Greimas dans son livre *Du sens* (17).

D'après A. J. Greimas, cette structure élémentaire de signification « doit être conçue comme le développement logique d'une catégorie sémique binaire, du type *blanc* vs *noir,* dont les termes sont, entre eux, dans une relation de contrariété, chacun étant en même temps susceptible de projeter un nouveau terme qui serait son contradictoire, les termes contradictoires pouvant, à leur tour, contracter une relation de présupposition à l'égard du terme opposé :

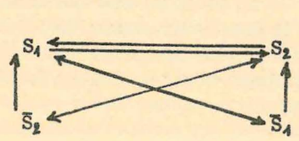
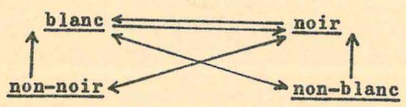


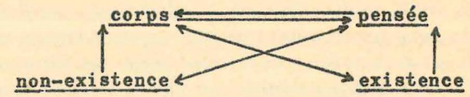
Illustration :



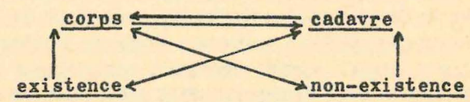
Si l'on applique ce modèle et cette formalisation au micro-univers sémantique cartésien qui se laisse deviner au travers de tout ce qui précède, on s'aperçoit alors que la catégorie sémique binaire dont les termes sont en relation de contrariété est *corps* vs *pensée;* que le *corps* — qui est un *cadavre* (cf. neutralisation) — n'est pas ce par quoi j'éprouve mon existence : un corps sans

(17) A. J. Greimas, *Du sens,* op. cit., « Pour une sémantique fondamentale », p. 160 et suiv.

âme (la machine, l'animal) présuppose donc la *non-existence* ou la *non-pensée;* que, au contraire, *pensée* et *existence* sont à saisir dans une relation de présupposition : « je pense, j'existe ». L'existence présuppose la pensée (et réciproquement) mais ne présuppose pas le corps... De fait, on obtiendra pour le micro-univers sémantique cartésien la structure élémentaire suivante :



Traitons à présent de la même façon l'univers sémantique doxal. A l'intérieur de ce micro-univers on s'aperçoit que la catégorie sémique binaire dont les termes sont en relation de contrariété est *corps* vs *cadavre;* que, le corps étant ce par quoi l'existant doxal éprouve son existence ou celle de l'autre, *corps* est à prendre dans une relation de présupposition avec *existence;* et que, inversement, *cadavre* est à prendre dans le même type de relation avec *non-existence.* Pour le micro-univers sémantique doxal on obtiendra donc la structure élémentaire suivante :



Voici donc dégagées dans leur différence radicale deux catégories semiques binaires dont les termes sont en relation de contrariété — *corps* vs *pensée* et *corps* vs *cadavre* —, celle du micro-univers sémantique cartésien et celle du micro-univers sémantique doxal. Chacune d'elle est appelée à venir subsumer et déterminer un vaste champ de signification. C'est en particulier sur la base de la structure élémentaire qui en découle que l'un, Descartes, va dériver une définition de la mort et que l'autre, la *doxa,* va entreprendre de la nier.

Pour Descartes, la mort, en toute logique, n'est jamais que la séparation effective et manifeste de l'âme et du corps (déjà réellement séparés dans leur union : cf. paradoxe), chacun étant rendu à lui-même, à son autonomie de fait. L'âme « s'absente » du corps simplement parce que celui-ci a cessé de fonctionner, telle une machine

cassée ou en panne ([18]). Ainsi, « le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre ou autre automate..., lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée,... et la même montre, ou autre machine, lorsqu'elle est rompue » ([19]).

Toutefois, cette divisibilité logique et mécanique de l'être chez Descartes — qui pense plus aisément l'homme en termes de séparation qu'en termes d'union — n'est pas ressentie comme telle par la *doxa* car « ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leur sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme; mais ils considèrent l'un et l'autre comme une seule chose, c'est-à-dire, ils conçoivent leur union, car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule » ([20]). De fait, au niveau doxal, cette divisibilité de l'être, si elle est appréhendée, le sera affectivement et non pas logiquement : elle sera ressentie comme une angoissante déchirure ontologique, une dissolution de l'unité de l'être, de l'identité, et donc de l'être de l'existant, tout simplement, puisque pensé *un* par la *doxa*.

Dès lors, et également très logiquement à son niveau de perception propre, sur la base de sa structure élémentaire de signification, il va se dessiner au sein du sens commun un fantasme de reconquête ou de préservation de l'unité ontologique de l'existant après la mort de celui-ci : conserver l'être de l'existant, *donc* conserver son corps... Cette reconquête-conservation va alors s'organiser à partir de la dénégation de la décomposition du corps (thanatomorphose), à partir d'un « oubli » stratégique du cadavre et de son devenir, dénégation et « oubli » rendus possibles grâce à l'intervention de l'image de la mort-sommeil, de la sarcophagie et autres procédés venant maquiller le réel; bref! grâce à l'instauration d'un *écran* de signes entre la mort et les vivants.

On comprend à présent en profondeur la raison de la prévalence de l'image du corps à l'intérieur des sémiotiques funéraires, compensation symbolique au spectacle de la thanatomorphose... La *doxa* n'est pas dualiste : elle a une saisie globale de l'être dans le cadre de laquelle *le corps apparaît comme l'unique signe tangible de l'être et de son unité.* S'il y a corps, il y a être : cela est certain. Ainsi fonctionnalisé, le corps-signe remplit une *fonction métonymique :* contigu à l'être, il en est l'émergence concrète; et après la mort, en s'assurant de la permanence du

([18]) R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, op. cit., art. 5.
([19]) R. DESCARTES, id., art. 6.
([20]) R. DESCARTES, cité par F. Alquié, op. cit., p. 309.

corps au travers d'un substitut symbolique quelconque (représentation), on « s'assure » par la même occasion de la permanence de l'être de l'existant. A cette fin, les vivants vont donc s'efforcer de créer un *effet* crédible de permanence du corps après la mort, de produire une interférence entre le réel et l'imaginaire, ce à quoi vont précisément s'employer les sémiotiques funéraires en Occident dès le Moyen Age (cf. chapitre 11).

Nous avons dit à la fin du chapitre précédent que l'ontologie doxale est une *ontologie globaliste.* Nous voyons maintenant plus clairement ce que cela signifie : la conscience « naïve » saisit l'être comme indissociablement lié à ses manifestations, à son paraître, le corps. Corps et âme sont saisis ensemble, globalement, comme un tout et non comme une construction résultant du subtil « mélange » de deux entités indépendantes en fait. Et la *doxa* n'a pas tort : *un signifié sans signifiant n'existe pas;* « il n'y a de sens que nommé » a dit Roland Barthes. Le corps *est* l'âme : il en est la forme substantielle, la manifestation matérielle nécessaire, le signe tangible; et quand ce signe vient à se dissoudre, il n'y a plus rien, rien de tangible, rien de certain, sinon un doute-panique qui commence à m'envahir : « sauvons donc le signe! » aurait pu dire la *doxa* si elle avait conceptualisé son ontologie. Et, finalement, relativement à l'assouvissement d'un désir d'incorruptibilité, cette solution en vaut bien une autre.

Après tout, Descartes lui-même n'est jamais parvenu à démontrer de façon convaincante que l'âme ne périssait point après la mort ([21]) et « Le Père Malebranche prouve la résurrection par les chenilles qui deviennent papillons. Cette preuve, comme on voit, est aussi légère que les ailes des insectes dont il l'emprunte » ([22])... Et Justin, au IIe siècle de l'ère chrétienne ne se contente-t-il pas, somme toute, de dire : « Nous espérons que les morts reprendront leurs corps déposés en terre; car nous disons que rien n'est impossible à Dieu » ([23]). Quant à Théophile d'Antioche, il menace : « Mais tu ne crois pas que les morts se réveillent. Lorsque cela sera, alors tu croiras, que tu le veuilles ou non; et cette foi te sera comptée comme manque de foi, si tu ne crois pas maintenant » ([24]). Etc.

([21]) Cf. G. RODIS-LEWIS, *L'Œuvre de Descartes*, tome I, op. cit., p. 344.
([22]) VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, « Résurrection », 2e section, Paris/G. Flammarion, 1967, p. 339.
([23]) C. TRESMONTANT (cité par), *La métaphysique du Christianisme*, op. cit., p. 618.
([24]) C. TRESMONTANT (cité par), id., p. 622. Qu'on se souvienne ici de ce que dit E. CASSIRER à propos du dogme en général in *La philosophie des lumières*, op. cit., p. 176 : « Le dogme n'est pas l'ignorance pure et simple mais l'ignorance qui se donne pour vérité, qui veut s'imposer pour vérité... »

Finalement, du point de vue de l'existant qui refuse instinctivement de reconnaître sa finitude ontologique — « Notre inconscient ne croit pas à la possibilité de sa mort et se considère comme immortel » (Freud) —, du point de vue de cet existant qui rêve d'incorruptibilité, l'argumentation doxale n'est pas forcément la moins convaincante : la meilleure façon de reprendre son corps à la terre n'est-elle pas de ne pas le lui donner et de le conserver dans un cercueil? La *doxa*, à sa manière, propose ainsi un moyen de lever le doute et l'angoisse : nier le cadavre et protéger le « corps », double opération symbolique susceptible de mener les vivants vers une douce certitude.

Cette double opération qui consiste à nier le cadavre et à affirmer la présence du « corps » constitue, si l'on peut dire, la base logique à partir de laquelle l'Objet Funéraire a été produit. L'application de cette logique, sa projection dans la matière, peut être décomposée en deux moments symboliques *théoriques*.

L'Objet Funéraire a deux faces : une face visible et une face cachée. La face visible, qui est la face de la représentation, nous l'appellerons *la face signifiante* de l'Objet : c'est là que nous trouvons le gisant, l'épitaphe, l'emblème, le blason, la croix, etc. La face cachée, qui fonctionne comme champ référentiel de la représentation, nous l'appellerons *la face signifiée* de l'Objet : c'est là que nous trouvons le sarcophage, le cercueil, le caveau, etc. Nous retrouvons ainsi, inscrit dans la matière, le schéma saussurien traditionnel $\frac{Sa}{Sé}$. De plus, chacune de ces faces pouvant être elle-même décomposée en face signifiante et en face signifiée ([25]), nous obtiendrons pour l'instant la structure sémiologique générale suivante de l'Objet Funéraire :

Niveau de la représentation	Sa/Sé	*gisant, épitaphe,* etc.
Niveau référentiel	Sa/Sé	*cercueil, caveau,* etc.

En ce qui concerne l'organisation des faces signifiante et signifiée de l'Objet Funéraire, nous dirons ceci : si la rhétorique cartésienne a transformé le corps en cadavre, la rhétorique doxale, elle, a inversement transformé le cadavre en corps sur la base des

([25]) *Sa* signifie *signifiant* ou *face signifiante; Sé* signifie *signifié* ou *face signifiée*...

arguments de sa propre ontologie (dont la structure élémentaire de signification a été dégagée ci-dessus). Si Descartes a « cadavérisé » le corps, *la doxa a somatisé le cadavre*. L'angoissante différence, l'horrible changement du corps, « ce passage abject par la nature et le biologique » ([26]), sera ici symboliquement aboli au nom du vécu, au nom de la vie, au nom du désir de conservation de l'existant.

Cette abolition symbolique de la différence qui aura lieu de part et d'autre de la *barre*, tant au niveau de la représentation qu'au niveau référentiel, aura certes toujours pour cadre logique fondamental, comme chez Descartes, l'identité *cadavre = corps* mais, d'une part, *l'identification* fonctionnera cette fois dans l'autre sens, *le cadavre devenant corps;* et, d'autre part — fait fondamental! —, cette neutralisation des signifiés se réalisera *hors de la structure élémentaire de signification doxale* ([27]). Cette extériorité de la neutralisation de l'opposition entre « corps » et « cadavre » vis-à-vis de la structure élémentaire de signification signifie plus qu'une simple réduction de 2 à 1 des signifiés : elle s'interpose entre la structure élémentaire et ses dérivations et *sélectionne* ces dernières; elle limite le nombre des dérivations possibles; elle *interdit* l'émergence de certaines formes, de certains signifiants. Ainsi, au niveau de la face signifiante, l'impossibilité de certains syntagmes à l'intérieur des épitaphes témoigne en faveur de ce fait :

(a)	*Ici repose le corps de X*	(possible)
(b)	*Ici repose le cadavre de X*	(impossible)
(c)	*Ici repose le corps décomposé de X*	(impossible)
(d)	*Ici pourrit X*	(impossible)

Cette neutralisation « externe » est donc une *censure* qui réalise une ablation tout à fait symptomatique de la substance sémantique en contraignant certains signifiés à la non-manifestation...

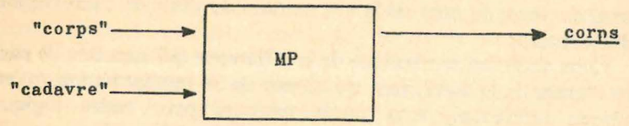
On pourra représenter cette censure et synthétiser par la même occasion tout ce qui précède à l'aide du schéma suivant ([28]) où

([26]) J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, op. cit., p. 274.

([27]) N'oublions pas que *corps* et *cadavre*, dans la structure élémentaire de signification doxale — contrairement à la structure cartésienne —, sont des termes pris dans une relation de contrariété : cela signifie, comme nous l'avons déjà dit, que l'opposition *corps ~ cadavre* est toujours pertinente dans le cadre de l'ontologie doxale.

([28]) Nous nous inspirons ici du schéma proposé par N. CHOMSKY in *La nature formelle du langage* qui fait suite à *La linguistique cartésienne*, Paris/Seuil, 1969, p. 127.

MP, centre du dispositif, symbolise le modèle de perception doxal (structuré par l'interaction de l'ontologie et du projet de conservation) qui reçoit deux signaux (*input*) et n'en représente qu'un à droite (*output*)...



Qu'on se souvienne ici de l'épitaphe de Désiré Dupré rapportée plus haut dans ce chapitre. On pourra en expliciter le contenu grâce au schéma suivant :

Signifiant de dénotation	Signifié de dénotation
ICI Repose le Corps de Désiré DUPRÉ	"ici repose le corps de Désiré Dupré"
Signe de dénotation = **Signifiant de connotation**	**Signifié de connotation** "il n'y a pas ici de cadavre mais le corps conservé de Désiré Dupré qui dort"...

Avec ce schéma ([29]) se trouve visualisé un certain étagement du sens grâce auquel apparaît le non-dit, le refoulé, le censuré, le détourné : « le détournement fonctionne sur le modèle de la dualité sémiologique dénotation-connotation » ([30]), isomorphe en ce cas précis à la dualité de la catégorie sémique fondamentale de l'ontologie doxale (*corps* vs *cadavre*)... L'évacuation du signifiant *cadavre* au niveau dénotatif atteste ainsi, rétroactivement, qu'il y a bien censure de la structure élémentaire de signification sous-jacente; et ce conformément au projet doxal de conservation somatique des morts.

Il ne faudra donc jamais perdre de vue l'influence de cette structure élémentaire de signification sur les sémiotiques funérai-

([29]) Ce schéma a été proposé par R. BARTHES in *Mythologies*, op. cit., p. 200.
([30]) L.-J. CALVET, *La production révolutionnaire*, Paris/Payot, 1976, p. 30.

res : c'est *contre* elle que ces dernières se développent. L'influence de cette structure se manifeste indirectement, au travers de la censure dont elle est l'objet. Cette structure sémantique *profonde* est, de fait, toujours agissante dans l'inconscient doxal : traduction d'une ontologie spécifique — centrée sur le corps —, elle incite, du fait même de son filtrage par le projet doxal de conservation des morts, à sa propre censure, à l'auto-restriction de son champ de signification, et détermine ainsi, médiatement,

1. Les modalités de production, de structuration et d'organisation de l'Objet Funéraire.
2. Le comportement cultuel moderne dans sa spécificité.

Il reste toutefois à considérer ici que la monopolisation de la face signifiante de l'Objet Funéraire par le corps, dans le cadre de cette présentation théorique en deux moments, ne supprime pas le réel : le détournement que réalise la face signifiante de l'Objet n'a pas pour autant magiquement supprimé le cadavre lui-même. Il faut donc qu'à la prise du pouvoir de la face signifiante de l'Objet par le corps (sous la forme de textes, de gisants et autres figures) corresponde une prise de pouvoir équivalente au niveau de la face signifiée : c'est le second moment symbolique théorique relativement à la production de l'Objet Funéraire.

Cet ajustement de la face signifiée à la face signifiante passe par une intervention directe sur le réel : la sarcophagie. Cette fois, la *doxa* s'attaque au cadavre lui-même : si elle veut donner une certaine crédibilité à la neutralisation de surface et produire en conséquence un effet hallucinatoire de présence du mort, encore faut-il que la réalité elle-même épouse les nouveaux contours sémantiques qui lui sont dictés par la représentation, par la face signifiante. Il ne reste donc plus qu'à neutraliser à leur tour les objets référentiels « corps » et « cadavre »... Comme au niveau de la face signifiante, il faut opérer une réduction « harmonieuse » de 2 à 1, soit amputer le champ référentiel objectif d'un de ses deux éléments : en l'occurrence, c'est le cadavre qui doit disparaître et le corps prendre toute la place. Ce sera la dissimulation du cadavre, le geste inhumatoire, la sarcophagie, le maquillage, etc. Cette ultime neutralisation vient ainsi ajuster le réel à l'imaginaire, le champ référentiel aux censures du code : comme dit Bachelard, « le mirage corrige le réel, il en fait tomber les bavures et les misères » ([31]).

A présent, le terme générique d' « Objet Funéraire » commence à sortir du flou méthodique initial (cf. chapitre 2) : il est en train

([31]) G. BACHELARD, *L'eau et les rêves*, op. cit., p. 69.

de devenir le signifiant spécifique d'un complexe sémiologique, non réductible à sa seule dimension de représentation, dont la fonction et la structure générale se laissent deviner plus nettement.

Nous avons vu, lors de notre analyse de l'inhumation, que, dès ce niveau primitif de dissimulation du cadavre, pouvait s'amorcer, par le biais d'une spéculation sur l'invisible, la production de l'effet de présence, production hallucinatoire conduisant les vivants à concevoir quelque chose comme une permanence somatique des morts. Puis, par l'usage du cercueil, ensuite du caveau, ce référentiel fantasmatique se solidifie, se délimite, se structuralise, *prend corps* véritablement dans l'imaginaire collectif, et se double, corrélativement, d'une représentation de surface, d'une *re-présentation* symbolique de lui-même, donc de l'existant par-delà la mort. Alors vraiment, le mort n'est plus mort, le mort survit, maintenu artificiellement par toute une technique symbolique. Il n'est plus saisi en tant que mort mais en tant qu'existant, en tant qu'autrui, pris dans un état de perpétuelle survivance. Quoique perçu indirectement, actualisé par le biais de sa représentation, je le perçois, je l'entr'aperçois. Or, entre autres possibilités, *être c'est être perçu.*

Dès lors, fort de ce complexe sémiologique qu'est l'Objet Funéraire, le culte des morts va se développer et se diversifier autour d'un *simulacre de perception* de l'existant par-delà la mort. Par ce simulacre de communication visuelle ritualisé, alimenté par la dimension de re-présentation de l'Objet, chaque vivant assure à ses morts la survie. Par ce simulacre, le vivant se console de la perte de l'objet aimé — car fantasmatiquement il n'y a pas perte : l'objet est conservé — et résorbe simultanément l'angoisse qu'il a de sa propre mort : plongé dans son activité cultuelle, il en vient à oublier sa propre finitude.

Plus encore, on peut dire que l'établissement rituel de ce simulacre de communication avec les morts (visite au cimetière, entretien et contemplation du monument) est fréquemment de *nature contractuelle.* Ce simulacre est en effet dans de nombreux cas une sorte de revendication silencieuse de la part des plus anciens, donc plus près de la mort ([32]), auprès de leurs descendants ou de leurs proches, du droit qu'ils ont d'avoir une forme de survie équivalente après leur propre mort. Cet aspect contractuel du culte des morts est bien loin d'être négligeable : on achèvera à ce propos le présent chapitre par un fait assez drolatique qui en montre bien l'importance.

([32]) L.-V. THOMAS, in *Anthropologie de la mort,* op. cit., p. 264, rapporte les résultats d'une enquête concernant l'entretien des tombes par la famille : de 18 à 45 ans, 55 % des gens estiment que l'entretien a peu d'importance tandis que 59 % des gens d'un âge supérieur à 45 ans estiment très important l'entretien de la tombe!

Les anciens ont donc raison de se méfier des jeunes et de revendiquer...

Il est arrivé qu'un homme, qui s'appelait Eugène Bilquez, non-assuré d'être visité par ses proches après sa mort ni même d'avoir des funérailles et un tombeau « décents » — il était irréversiblement fâché avec tous les siens —, se fasse construire dans un premier temps un mausolée sur le fronton duquel on peut lire :

(10) *Chapelle érigée*
pour
Eugène Bilquez
lui-même (Grémifontaine)

Cumulant alors les fonctions de mort et de vivant, Eugène Bilquez a tapissé l'intérieur de son mausolée de couronnes mortuaires portant les textes suivants :

(11) *Don du souvenir fait par moi-même et pour moi-même*
(12) *A mon repos souvenir*
(13) *A mon dernier repos*
(14) *Grand don d'une couronne*
en souvenir de ma séparation

A l'intérieur du mausolée on peut lire le texte suivant, unique en son genre, gravé sur une plaque :

(15) *ICI REPOSERA*
dans sa CHAPELLE
Eugène BILQUEZ
quand il ira
à son repos

Eugène Bilquez, qui avait fait ériger ce mausolée peu de temps avant la Seconde Guerre mondiale, est mort, tranquille, en 1948, à l'âge de 81 ans. Quelques parents vinrent à son enterrement.

CHAPITRE 11

LA SOMATISATION DU SIGNE

« Le roi de l'Étain... dort dans un palais où, sur le parterre en marbre noir et blanc, se reflète le besoin d'enclaver sa présence dans la matérialité des choses. »

(M. DANSEL, *Au Père-Lachaise*).

Si le projet collectif de conservation des morts, supporté par le complexe sémiologique qu'est désormais l'Objet Funéraire, en vient à s'organiser autour d'un simulacre de perception de l'existant par-delà la mort, encore faut-il, pour que ce projet aboutisse, que ce simulacre de perception n'apparaisse pas pour ce qu'il est, à savoir un simulacre! Il faut que la simulation de la présence somatique des morts par l'organisation de l'apparence soit si parfaite qu'il y ait production de quelque chose proche de ce que l'on appelle *effet de réel*. Bref! il faut que la dimension de représentation de l'Objet F. introduise efficacement l'observateur à une confusion optimale du réel et de l'imaginaire, *que la présence des morts se confonde avec la présence des signes*.

Pour parvenir à cet effet, la représentation doit, dans une certaine mesure, se nier comme re-présentation, l'apparence comme apparence, le signe comme signe, le signifiant comme signifiant : tout élément sémiologique doit entreprendre de se nier, au mieux, comme médiateur inévitable, de se construire une intériorité, de ne renvoyer qu'à lui-même, d'être son propre référentiel, un en-soi en quelque sorte! Le signe, alors, prend corps : fantasmatiquement, il est une incarnation, il se *somatise*. Le corps devient signe dans la vie; le signe devient corps dans la mort.

La production de cet *effet* repose sur la maximalisation d'une propriété fondamentale du signe : *l'actualisation symbolique du référentiel*. Qu'est-ce que l'actualisation symbolique? C'est le fait qu'un signe (niveau du signifiant) manifeste un référentiel (niveau du signifié) que, simultanément, il *cache* en interposant l'arbitraire de sa forme (traduction) entre l'objet de sa désignation et l'observateur. C'est cette occultation du référentiel par le signe qui fait précisément de cette actualisation une actualisation *symbolique*. Mais, dès lors que le signe cherche à dissimuler cette occultation inévitable du référentiel qu'il actualise, et donc qu'il prétend ne plus rien cacher, il valorise alors exclusivement sa propriété d'actualisation qui, de fait, ne se présente plus comme symbolique mais comme actualisation pure et simple : *il y a alors effet de réel*. Cette ambition du signe est animée par un désir d'abolition de la différence entre signifiant et signifié, par une volonté de suppression des effets déformants de la traduction, par un souhait d'annulation de la coupure entre signe et référent (S/Rft). Bref, un rêve d'appropriation totale du référent par le signe : en l'occurrence (dans le cadre des sémiotiques funéraires), il s'agit d'un rêve d'appropriation du *corps* par sa représentation — analogue ou digital (cf. infra) —, *dès lors conservé*.

Tout cela, ce rêve, résulte du fait, comme le dit Jean Baudrillard, que « Le signe est hanté au fond par la nostalgie de dépasser sa propre convention, son arbitraire, il est hanté en quelque sorte par la *motivation totale*. Ainsi vise-t-il le réel comme son au-delà et son abolition. Mais il ne peut « sauter par-dessus son ombre » : ce réel, c'est lui-même qui le produit et le reproduit, et ce n'est donc jamais son au-delà, ce n'est que son *horizon* » (1).

Ce rêve, lorsqu'il se réalise, conduit, on le sait, à la mort du signifiant.

« ... lorsque Harpo Marx brandit un véritable esturgeon au lieu de prononcer le mot de passe « esturgeon », alors là oui, en substituant le référentiel au terme, en abolissant leur séparation, il fait vraiment sauter l'arbitraire en même temps que le système de la représentation — acte poétique par excellence : mise à mort du signifiant « esturgeon » par son référentiel même » (2).

Mais il conduit *aussi* à la mort du référentiel *initial*. Qu'on se souvienne ici de l'expérience imaginaire relatée par Edgar Poe

(1) J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, op. cit., p. 189.

(2) J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, op. cit., p. 311.

dans *Le Portrait ovale...* Il y est question d'un peintre qui s'acharne tant à vouloir reproduire — re-produire — l'image de sa femme sur une toile, que la toile achevée, pleine de vie, pleine de la vie du modèle, le modèle meurt. Le portrait sur la toile, c'est le signe — qui est désormais *plus* que cela — et la femme du peintre, le référentiel — qui, devenu *cadavre,* est désormais *moins* que cela —. Voilà un exemple idéal de somatisation du signe qui conduit à la mort du référent! qui conduit également, et pour cause, à l'abolition de la coupure entre signe et référent puisqu'il n'y a plus de référent — il est mort — par opposition au signe, ni de signe par opposition au référent : le référent se trouve englouti par le signe, néantisé, supprimé et dévoré par lui.

Mais il y a plus... Lorsque le peintre dit, en regardant sa toile achevée, « En vérité, c'est la *Vie* elle-même » (3), cela signifie que le meurtre du référent conduit ici à son éternisation, conduit le référent à se fondre dans l'éternité du signe et confère au signe lui-même le statut de référent éternel et immuable. Par ce signe, le référent est immédiatement donné : c'est l'idéal de *transparence* enfin réalisé. Par ce signe, le référent est éternellement donné : c'est l'immortalité.

Cette expérience symbolique maximale, ce rêve d'abolition de la coupure entre signe et référent (S/Rft), ce désir de faire du signe une *pure* actualisation a déjà tenté l'homme dans le domaine des représentations funéraires dès l'antiquité grecque. L'objet-signe funéraire antique qui va engendrer cette tentation — qui va essayer de jouer au *signe-référent* —, c'est le *colossos* (4), en Grèce.

« A Midéa (l'actuelle Dendra), dans un cénotaphe datant du XIII^e siècle avant J.-C., on a retrouvé au lieu de squelettes, deux blocs de pierre gisant sur le sol, l'un plus grand que l'autre, grossièrement taillés en formes de dalles quadrangulaires s'amincissant vers le haut pour marquer le cou et la tête de personnages humains (un homme et une femme). Enterré dans la tombe vide, à côté des objets appartenant au trépassé, le *colossos* y figure comme substitut du cadavre absent. Il tient la place du défunt » (5).

Il y a, dès ce moment-là, instauration/restauration d'un plein référentiel *par le signe* (le *colossos*). Toutefois, il n'est question ici,

(3) E. POE, « Le Portrait ovale » in *Nouvelles histoires extraordinaires,* Paris/G. Flammarion, 1965, p. 310.
(4) J.-P. VERNANT, *Mythe et Pensée chez les Grecs II,* Paris/Maspéro, 1974, chap. 5 : « La catégorie psychologique du double » (Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le colossos), pp. 65-78.
(5) J.-P. VERNANT, op. cit., p. 66.

par cette opération sémiologique, que de remplacer le cadavre absent dont le *colossos* n'est que le substitut. Nous ne sommes ici encore qu'au stade de la substitution : le *colossos* est un signe-référent *par défaut* qui souligne plutôt qu'il n'annule l'altérité entre morts et vivants, entre le cadavre et le corps. Psychologiquement associé à la froideur et à la nature inorganique de la pierre, le *colossos* n'est pas l'image du vivant incarnée et fixée dans la matière.

« Substitué au cadavre au fond du tombeau, le *colossos* ne vise pas à reproduire les traits du défunt, à donner l'illusion de son apparence physique » (6).

Mais, personnellement, nous serions tenté de dire que son statut fonctionnel n'est pas réductible à la simple fonction de substitut. Par-delà sa substitution au cadavre absent, il en souligne l'absence, l'absentéise, et fait plus que tenir la place du cadavre dans la tombe : il la *prend* (7). Venant, d'une certaine façon, confirmer le fait que le *colossos* n'est pas qu'un substitut du cadavre au fond de la tombe, il peut aussi se dresser au-dessus de la tombe, à la lumière.

Alors, « à travers le *colossos,* le mort remonte à la lumière du jour et manifeste aux yeux des vivants sa présence. Présence insolite et ambiguë qui est aussi le signe d'une absence... » (8).

Lorsque vers le XIII^e siècle en Occident des sarcophages de pierre réapparurent à la surface du sol — forme de sépulture la plus ancienne, héritée de l'Antiquité (9) —, n'avions-nous pas là les premiers *colossoi* du monde chrétien unifié? Et lorsqu'au XIII^e siècle, à la suite du sarcophage, à la fois cercueil et tombeau, le cercueil de bois destiné à être mis en terre apparut, n'avions-nous pas là, à nouveau, le *colossos* de Midéa?

Pour nous, la réponse est positive. Le sarcophage et le cercueil, tout comme le *colossos,* ne visent pas « à reproduire les traits du

(6) J.-P. VERNANT, op. cit., p. 67.
(7) M.-H. LOTTIN, *Les sépultures d'enfants,* op. cit., p. 63 : « Cette observation n'est pas sans rappeler le « syndrome du tombeau vide »; c'est la « mort sans cadavre » des mineurs ensevelis, des marins en mer : il y a dans cette situation un défaut de perception de la mort qui rend le deuil encore plus douloureux. A Ouessant jadis, les disparus en mer étaient figurés par des croix de cire qu'on enterrait comme des corps : cela montre bien l'*importance du support* matériel dans le deuil ».
(8) J.-P. VERNANT, op. cit., p. 67.
(9) Cf. R. AUZELLE, *Dernières Demeures,* op. cit., p. 76.

défunt, à donner l'illusion de son apparence physique », mais, tout comme le *colossos*, ils contribuent à créer une sensation de *présence*, à instaurer un plein référentiel fantasmatique, un plein *somatique*.

Toutefois, ces *colossoi* occidentaux sont plus complexes que leur ancêtre grec. Il y a quelque chose en plus qui est fondamental : le sarcophage ou le cercueil ne se contente pas de se substituer au cadavre absent ni même de prendre sa place, *il l'absentéise en l'absorbant*. Contrairement au *colossos*, le cercueil et le sarcophage sont des signes qui ont une intériorité *réelle*, sont des signes qui ont un *estomac*, qui dévorent et digèrent le cadavre et qui restituent métaphoriquement le corps (cf. chapitre 5).

On définira cette anthropophagie du signe funéraire ici étudié comme étant la réalisation simultanée d'une négation — celle de la thanatamorphose — et d'une affirmation — celle du volume somatique —: le contenant se génère comme contenu; le signifiant, spéculant sur son *opacité*, se débarrasse de son contenu initial (le cadavre) et se présente pour ce qu'il n'est pas en se produisant spectaculairement comme *plein* somatique : le signifiant nie sa fonction dissimulatrice primordiale, nie la coupure qu'il instaure et joue au signifié ([10]). Pourtant, objectivement, il y a coupure, il y a dissimulation.

Mais nous n'arrêterons pas là pour autant notre présentation du *colossos* ni sa comparaison avec les « *colossoi* » d'Occident. Le *colossos* grec va en effet passer peu à peu du stade de la substitution au stade de l'absorption du référent : il ne va donc plus être un signe-référent *par défaut* (substitut du cadavre absent) mais un signe-référent *par excellence*. Sémiologiquement cela signifie que le signe s'autonomise, qu'il ne renvoie plus qu'à lui-même ou, du moins, qu'il « fait *comme si* » (simulacre) aux yeux de l'observateur.

« On sait quel a été le destin du *colossos*. Les Grecs ont assez vite oublié l'affinité de la pierre funéraire avec les morts pour ne plus retenir en elle que sa forme visible. Dans la stèle dressée sur un cénotaphe ou sur un tombeau, ils n'ont plus vu qu'un simple *mnéma*, un signe destiné à rappeler le souvenir d'un défunt à la mémoire des vivants » ([11]).

([10]) Comme dit R. BARTHES à propos du paquet-cadeau au Japon dans *L'empire des signes*, op. cit., p. 63 : « On dirait en somme que c'est la boîte qui est l'objet du cadeau non ce qu'elle contient ».

([11]) J.-P. VERNANT, op. cit., p. 77.

Ici, phénoménologiquement, le signe conserve encore, bien que réduite, sa fonction de *médiateur* (et de substitut avec le cénotaphe) : aide-mémoire, on se réfère à lui *faute de* référent immédiat; il est encore un signe-référent par défaut. Mais il apparaît aussi sur les tombeaux et, au dire de Christoph Simonett, les Grecs finirent par voir dans la stèle davantage qu'un *mnéma* ou qu'un médiateur :

« Outre que la stèle incarnait tout droit de l'origine (tels qu'ils étaient) les hommes enterrés, elle était à la tombe d'un Charilaos ce Charilaos lui-même, et elle recevait les honneurs qui s'adressaient au mort » ([12]).

Ici, le signe n'est plus un médiateur. Il est signe-référent par excellence, il renvoie pleinement à lui-même : « la stèle... était à la tombe d'un Charilaos ce Charilaos lui-même ». L'absorption est cette fois réalisée : le signifiant *joue* au signifié. *Le signe a pris corps :* le cadavre est « oublié », dissimulé, absorbé et somatisé par la stèle actualisatrice qui se dresse à la surface du sol (effet de réel).

Objectivement pourtant, contrairement au sarcophage, l'absorption n'est ici que symbolique : la stèle ne contient pas le cadavre *en réalité*... De fait, prise en elle-même, la stèle est un signe qui n'a pas objectivement de référent assignable : ainsi considérée, à quoi réfère la stèle d'un Charilaos ou l'épitaphe d'un Désiré Dupré (cf. chapitre 10)?

En ce qui concerne l'épitaphe de Désiré Dupré, nous savons que *Désiré Dupré* est intégré à un syntagme qui commence par ce que Jakobson appelle un *shifter* ([13]) : *ICI*. On a ainsi le syntagme *ICI repose Désiré Dupré*. Dès lors, l'occurrence du signe *Désiré Dupré*, spécifié par l'emploi de *ICI* (le *shifter*), lui donne une valeur référentielle qui se trouve être directement déterminée par les circonstances particulières de son emploi — dans un cimetière, sur une tombe —. Et pour la stèle de Charilaos, il en va de même : on peut même dire qu'elle est tout entière un *shifter*, c'est-à-dire que sa valeur référentielle est, *en réalité*, fonction de

([12]) C. SIMONETT, ΘΑΝΑΤΟΣ, *Ein kleines Buch vom Tod*, Zürich/Speer-Verlag, 1945, p. 22 : « Nicht nur das, die Stele verkörperte ursprünglich geradezu den bestatteten Menschen, sie war am Grabe eines Charilaos selbst dieser Charilaos, und sie selbst empfing die Ehren, die dem Toten galten ».

([13]) Cf. R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, op. cit., chapitre IX. R. Jakobson appelle ainsi ce que l'on nomme habituellement *déictique*, c'est-à-dire une expression « dont le référent ne peut être déterminé que par rapport aux interlocuteurs » (O. DUCROT in *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris/Seuil, 1972, p. 323).

circonstances extra-linguistiques déterminées, d'ordre topologique — en l'occurrence, son érection au-dessus de la sépulture du défunt Charilaos.

De fait, on est bien obligé de reconnaître que lorsque le signifiant joue au signifié, il ne fait bien *que jouer* au signifié et il n'apparaît comme tel, comme signifié, que fantasmatiquement, au niveau phénoménologique du visiteur : c'est à ce niveau seulement que la stèle est un signe-référent, qu'elle est « à la tombe d'un Charilaos ce Charilaos lui-même ».

Au niveau objectif, la somatisation fantasmatique du signe se réalise, en dernière instance, sur la base de son ancrage topologique, sur la base de sa superposition systématique au lieu d'inhumation, à la tombe, au lieu de dépôt du « corps », le cadavre.

Cette mise en référence systématique du signe, pour être sous-entendue, n'en est pas moins opérante dans l'inconscient du visiteur car elle est précisément ce qui permet de produire un corps imaginaire, d'instaurer un plein référentiel fantasmatique. On peut dire à ce propos que le cercueil, généralement caché ([14]), remplit la même fonction symbolique que la stèle ou toute autre forme de représentation *au niveau de l'invisible* (la face signifiée de l'Objet F.) : en se superposant au cadavre, il conduit à la production d'un corps imaginaire (cf. chapitre 5) et, pour tout dire, consolide le plein référentiel déjà engendré par la stèle au *niveau visible*. Le cercueil est le double fonctionnel de la stèle et la stèle est le double fonctionnel du cercueil.

Il reste que le signe, stèle ou cercueil, *suppose*, pour se somatiser, pour prendre force de corps, cette relation topologique, étroite et déterminée, le sarcophage anthropoïde étant de ce point de vue la réalisation optimale de cette relation; et, réciproquement, le cadavre, pour se somatiser, suppose cette relation au signe actualisateur. Comme nous l'avons déjà dit, un monument funéraire (le *séma*) *vaut* par ce *soma* sous-jacent.

Si dans la pratique il y a bien tentative d'annulation de la coupure entre signe et référent (S/Rft) — et si parfois cette annulation a effectivement lieu au niveau fantasmatique —, cette annulation, tout comme l'absorption du référent initial (le cadavre) qui lui est corrélative, est au départ (niveau objectif) proprement symbolique et certainement pas réelle. Même dans le cas du sarcophage ou du cercueil, où il y a pourtant absorption

([14]) Généralement... Dans les mausolées portugais, les cercueils restent visibles ainsi d'ailleurs qu'en Corse (*Ile-Rousse*).

réelle du référent initial, il n'y a pas pour autant, dans les faits, annulation de la coupure : le corps imaginaire, ce référent fantasmatique qui vient se substituer au référent initial, naît précisément de cette coupure, de cette barre, de cette dissimulation du cadavre.

A aucun moment du temps objectif la coupure ne cesse d'exister : l'acte primordial et fondateur de l'Objet Funéraire et du culte qui s'y attache, c'est précisément la *dissimulation du cadavre;* et cette dissimulation implique la coupure, cette barre opaque sans laquelle le cadavre ne pourrait jamais se somatiser, sans laquelle il n'y aurait jamais effet de présence du mort par la représentation. Cette barre, cette coupure, comme le dit Jean Baudrillard, est « un procès de méconnaissance et de dénégation avec lequel le signe d'ailleurs n'en a jamais fini » ([15]). En l'occurrence, et pour que le culte des morts soit ce qu'il est en Occident — un « sauvetage » fantasmatique du corps de l'existant —, cette barre est un procès de méconnaissance et de dénégation *nécessaire* du cadavre, la barre même du refoulement (Lacan) de la réalité biologique de la mort.

La somatisation fantasmatique du signe, pour être, se double donc immédiatement, en profondeur, de la somatisation du cadavre (dénégation du biologique) — et réciproquement —. Sans la corporéité diffuse de ce *soma* imaginaire, le signe visible n'est rien, n'est qu'une représentation vide, sans densité référentielle. De même, sans représentation, le *soma*, non seulement, n'est pas, ne naît pas, n'est pas signifié (n'a pas de signifiant), mais en plus, au second degré, perd la possibilité d'être socialement signifiant (n'a donc pas de signifié).

Cette barre, qui est à la base de tout procès de signification (Sa/Sé ou S/Rft), est un mal nécessaire auquel n'échappe pas l'Objet Funéraire quant à son organisation objective : son abolition/annulation n'est qu'un rêve et la somatisation du signe une illusion.

Ainsi, l'Objet Funéraire est le lieu d'une contradiction : né de la coupure, de la censure, de la barre (dissimulation du cadavre), il la combat sans cesse, par tous les moyens, et, comme n'importe quel signe, poursuivant son rêve, il n'en finit jamais. Mais, contradiction de la contradiction, l'Objet Funéraire, conformément à l'idéologie qui le produit, n'a pas fondamentalement intérêt à parvenir à ses fins (abolition de la barre), car cela

([15]) J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, op. cit., p. 197 en note.

entraînerait, outre sa propre dissolution, la réémergence du cadavre et donc du néant.

On pourra alors caractériser l'activité productrice qui est à la base de l'organisation de l'Objet Funéraire et de son développement comme un *travail incessant sur la barre,* situé entre la dissolution de l'Objet lui-même et la dissimulation du cadavre. La quête véritable de ce travail incessant n'est pas l'abolition effective de la barre mais l'édification d'un *simulacre d'abolition optimal.* Ce rêve d'abolition de la barre ne débouche que sur un simulacre car si ce que convoite ce rêve c'est de « montrer » l'existant par-delà la mort, de « percevoir » toujours son corps (signe tangible de l'être), il se trouve que ce rêve est contradictoirement alimenté par des spéculations se développant sur l'opacité même de la barre et rendues possibles par elle. Ce rêve, pris entre un désir de montrer et la nécessité de cacher, pris entre un idéal de transparence et une réalité opaque, ne peut déboucher dans les faits que sur un *simulacre de perception,* une transparence fantasmatique n'amoindrissant en rien l'opacité fondamentale de la barre, condition de possibilité du rêve et condition d'impossibilité de sa réalisation effective. L'Objet Funéraire est donc à saisir à partir de cette antinomie fondamentale : l'abolition de la barre n'est qu'un rêve.

L'histoire de l'Objet Funéraire en Occident, c'est d'une certaine façon l'histoire de ce rêve d'abolition de la barre entre morts et vivants projeté dans la matière : cela se traduit dans les faits par l'élaboration et le développement de différents types de simulacres de perception non dénués de systématicité. Ces types de simulacre relèvent de stratégies différentes vis-à-vis de la barre et constituent ainsi autant de sémiotiques spécifiques.

Certaines de ces sémiotiques s'esquissent dès le Moyen Age avec *la désintégration de l'unité sarcophagique* corrélative à la montée de l'individualisme — passage de l'individuation à l'individualisation des sépultures — dont nous avons exposé plus haut certaines des grandes raisons. Notre but n'est pas ici de faire, déjà, une typologie de ces sémiotiques (cf. chapitre 13) mais bien plutôt d'introduire grossièrement à leurs principes.

On peut dire que c'est avec l'apparition des monuments figuratifs que l'Objet Funéraire moderne est né : l'Objet F. s'est coupé en deux pour se reconstruire une nouvelle unité en superposant au sarcophage primitif, anonyme, la figuration du défunt. Dès ce moment, au XIII^e siècle, le fantasme de l'absorption du référent par le signe prend une nouvelle ampleur cautionnée par la nature *réaliste* de la figuration.

Jusqu'à la fin du XII^e siècle, comme nous l'avons déjà dit (cf. chapitre 7), les sarcophages ne comprenaient guère que des inscriptions et des emblèmes symboliques ne venant pas rompre l'anonymat de tels monuments. Au XIII^e siècle, moment où le visage du mort est dérobé aux regards des vivants et où l'usage du cercueil apparaît, la pratique selon laquelle on prélève un masque sur le visage du mort se développe : ce masque mortuaire est destiné à être intégré à un ensemble statuaire ([16]). L'important ici, c'est que ce masque est l'objet d'une refonctionnalisation fondamentale : pris sur le mort, il n'en est pas moins considéré comme étant une « prise sur le vif ». Il est intégré à un ensemble statuaire susceptible de représenter non pas le mort mais le vivant dans toute son authenticité, dans son être-là, son corps *recomposé* intégralement, grandeur nature, dans sa présence, sa permanence et son identité.

Ce *colossos*-là, cette fois, vise bien à reproduire « les traits du défunt, à donner l'illusion de son apparence physique ». Cette fois, la symbolisation du défunt ne fait pas que se substituer au cadavre (fonction du *colossos*); ne se contente pas non plus de restituer métaphoriquement le cadavre comme le font le sarcophage et le cercueil : elle le recompose dans son intégralité, contient et retient la vie (simulacre) par son réalisme trompeur, prend corps et évacue le cadavre ([17]).

Tout conspire désormais à la création d'une *auto-suffisance fantasmatique du signe* (signe-référent), à son autonomisation référentielle (somatisation du signe)... Pour échapper à cette conspiration menée par une subtile organisation de l'apparence, venons-en à l'analyse objective de la structure du nouvel Objet Funéraire; revenons à ce que nous avons appelé la désintégration de l'unité sarcophagique.

Le sarcophage en Occident est, jusqu'au XII^e siècle, une cuve de pierre close et anonyme qui, fonctionnellement parlant, fait simultanément office de *cercueil* et de *tombeau :* à ce moment-là, *Objet Funéraire et monument funéraire ne font encore qu'un.* La désintégration de cette unité s'amorce avec l'apparition des premiers *gisants,* figures se situant immédiatement au-dessus du sarcophage, apparition qui esquisse le découpage fonctionnel de l'Objet Funéraire en sorte que, peu à peu, le sarcophage se

([16]) P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident,* op. cit., p. 103.

([17]) Le gisant de Philippe III, dit Philippe Le Hardi, mort en 1285, peut être considéré comme une des premières figurations réalistes de la symbolique funéraire : on peut le voir à l'église de Saint-Denis.

spécialise dans la fonction de cercueil, la fonction de représentation passant au gisant.

Les premiers gisants (XIII^e siècle) se gravaient en demi-relief dans le couvercle du sarcophage. Puis, corrélativement au développement de l'usage du masque, qui favorise la représentation réaliste du défunt, le gisant accède à la représentation en haut relief, accède au volume somatique, à la *pleine* symbolisation du défunt. Le sarcophage est surmonté d'une châsse en forme de lit funéraire sur laquelle repose l'effigie (cf. photographie 1) : le gisant (le signe) est alors *adhérent* au sarcophage, comme c'est le cas, par exemple, du Tombeau des Ducs d'Orléans à Saint-Denis (XIV-XV^e siècles).

Dans ces conditions, quelle est la fonction sémiologique du gisant? Grandeur nature, personnalisé et réaliste (usage du masque mortuaire), il représente le vivant à la surface du sarcophage. Horizontal et superposé au sarcophage, cette représentation se donne à voir comme *mimétique* vis-à-vis du cadavre dissimulé. Mais le gisant n'imite pas n'importe quel cadavre : il imite le cadavre frais, celui qui, à s'y méprendre, est le mime parfait du corps, de la vie, dernière image sur laquelle le sarcophage s'est refermé. Dès lors, il y a barre et spéculation sur l'opacité de cette barre qui conduit à concevoir le gisant comme *le signe actualisateur du contenu sarcophagique,* une manifestation de l'invisible, un dévoilement qui s'en vient ainsi somatiser le cadavre et donc en nier le devenir. Le gisant référé de la sorte, sa fonction est celle d'un *relais analogique :* il remplace le « corps » disparu par le *même,* par un corps-signe *analogue,* qui, instaurant à cette occasion et rétroactivement un plein référentiel imaginaire, est aussi un *analogon.*

Nous savons quel a été l'avenir du gisant : il s'est prolongé jusqu'à nos jours. Au cours des siècles, on ne reviendra pas sur le parti adopté depuis le XIII^e siècle d'enfermer le cadavre dans une boîte, de le dérober le plus rapidement possible aux regards et de le somatiser ensuite par sa représentation.

On peut alors s'interroger sur la fonction psychologique de l'usage de ce relais analogique. Il permet, principalement, de réaliser des « Images de bienheureux, mains jointes et yeux ouverts, rajeunis et embellis *comme au jour de la Résurrection* » ([18]). Ce relais est ainsi le signe qui permet de résorber, de remplir somatiquement, le vide qui sépare l'instant de la mort de l'instant de la résurrection. Que reste-t-il alors de la résurrection? Elle ne

([18]) R. AUZELLE, *Dernières Demeures,* op. cit., p. 78 (souligné par nous).

signifie plus guère que la titularisation d'un état somatique *déjà* acquis.

Et la somatisation du signe lui-même? Elle naît, on l'a vu, de l'abolition fantasmatique de la barre qui sépare le signe du référent. Par l'imaginaire, cette abolition est toujours possible mais les faits vont venir favoriser la réalisation fantasmatique de cette abolition de rêve. L'image du gisant sur laquelle nous avons jusqu'à présent fondé essentiellement notre analyse est celle d'un gisant resté adhérent au sarcophage, dont la relation référentielle ainsi visualisée le délimite nettement dans sa fonction de signe, de signifiant, relativement au corps imaginaire dissimulé (le signifié). Or, le temps passant, le sarcophage étant devenu cercueil, le cercueil-sarcophage va s'enfoncer dans le sol, le signifié va disparaître sous terre, détruisant ainsi radicalement la visualisation manifeste de la relation référentielle dans laquelle s'inscrit le gisant. Le gisant, alors, fantasmatiquement libéré de son référent, parce que matériellement détaché du sarcophage (cf. par exemple, le tombeau de Philippe Pot, Sénéchal de Bourgogne, XV^e siècle, Musée du Louvre), va s'autonomiser, ne plus renvoyer qu'à lui-même, bref se somatiser, prendre corps, prendre chair. « C'est le moment exceptionnel... où les choses, le référent, les corps s'effacent et manquent et où, à leur place, apparaissent — comme des corps, comme des choses — les paroles, les messages, bref où les mots deviennent des choses » ([19]). Alors le signifiant joue au signifié, se fait signe-référent.

Mais, on le sait, et c'est pourquoi la somatisation du signe est une illusion (au second degré), la dissimulation de la relation référentielle n'est, si l'on peut dire, qu'une *implicitation* de cette relation : la mise en référence du signe funéraire au corps imaginaire reste toujours opérante dans l'esprit du visiteur. J'en veux pour preuve que, même si la relation n'est plus visualisée, la relation topologique, elle, a été conservée : on s'est toujours attaché à compter du XVI^e siècle à ce que l'endroit de dépôt du cadavre de X et le monument en l'honneur de ce même X soient réunis en un même lieu, attestant ainsi objectivement que, en profondeur, le signe funéraire, à aucun moment, n'échappe véritablement à un processus de référentialisation d'ordre topologique. Le signe, en dernière instance, renvoie toujours au corps imaginaire par lequel il prend son sens et sa chair.

Il en ira d'ailleurs de même quant à cette référentialisation du signe, systématique quoique implicite, avec une autre forme de

([19]) L. MARIN, *Études sémiologiques,* Paris/Klincksieck, 1971, p. 231.

représentation funéraire qui, *a priori*, semble se détacher radicalement de cette relation référentielle du fait même qu'elle n'est pas, contrairement au gisant, mimétique. Le *priant*, appelé aussi *orant*, malgré les apparences, n'échappe pas à la référentialisation au corps imaginaire : il relève seulement d'une autre stratégie et d'une autre sémiotique engendrant une autre forme de travail sur la barre qui conduit à un autre type d'abolition.

La figuration du défunt représenté agenouillé en prières s'est esquissée à la fin du XIII^e siècle, début XIV^e, et s'est véritablement imposée à compter du XVI^e siècle. Sa géométrie fondamentale est diamétralement opposée à celle du gisant : l'axe pertinent de cette représentation est celui de la verticalité. Par cette verticalisation, le signe semble s'éloigner radicalement du référent initial — et du référent imaginaire — en ce qu'il n'est plus une figure mimétique, en ce qu'il ne retient plus du « corps » dissimulé (le cadavre) son horizontalité de *fait*.

Le priant se veut le signe d'une anthropophagie référentielle consommée, d'une absorption achevée, le signe d'une émancipation définitive telle, que le signe n'a plus besoin pour être *plein* de *marquer* par des traits mimétiques sa relation avec le référent et de se crédibiliser par cela même. Le référent est *dans* le signe, *est* le signe (somatisation). Dès lors, le signe ne renvoie plus qu'à lui-même, tautologiquement, qu'à son intériorité imaginaire, seul lieu de renvoi possible puisque cette représentation semble avoir évacué tout mimétisme avec le *soma* sous-jacent. Mais, on le sait, la somatisation du signe n'est qu'une illusion et, lorsqu'on y regarde de plus près, le priant n'est pas aussi dénué de mimétisme qu'il y paraît.

Certes, le priant, dans sa provocante verticalité, rejette tout mimétisme manifeste vis-à-vis du *soma* imaginaire, ce corps allongé et immobile, conservé intact dans l'obscurité du tombeau que suggère si bien le gisant, *relais analogique* parfait. C'est que le priant est le fait d'un travail plus violent sur la barre : il affecte de *nier* la barre, purement et simplement, alors que le gisant s'attache à l'*annuler* en offrant aux regards une représentation du *même* à la surface de l'Objet. Pourtant, lorsqu'on y regarde de plus près, le priant n'est pas dénué de mimétisme : le priant figure le défunt en train de prier, prostration cultuelle dont le trait postural manifeste est l'*immobilité*. Or, l'immobilité ce n'est rien moins qu'un trait pouvant servir à désigner un mort sans en évoquer l'avenir biologique : le gisant, parmi d'autres, utilise également ce trait.

Avec le priant, il se trouve que l'immobilité du défunt est prioritairement motivée sur la base d'arguments religieux tandis que le gisant, qui peut être également représenté priant, voit son

immobilité justifiée en priorité par l'idée de repos. De fait, avec le priant, la référence au corps imaginaire apparaît moins nettement qu'avec le gisant : il n'en conserve pas moins le trait « immobilité », trait mimétique, désignation métonymique du corps mort en attente, métaphore religieuse de l'immobilité somatique des morts. Le priant, image métaphoro-métonymique de l'immortel existant, n'échappe donc pas, en dernière instance, à la relation crédibilisante au corps imaginaire.

En fait, on en revient toujours là, à cette obscure spéculation sur l'opacité de la barre qui vise, dans tous les cas, à instaurer un non-vide par-delà la mort. A des degrés divers, plus ou moins manifeste — exception faite des cénotaphes —, on redécouvre toujours cette relation référentielle qui unit en profondeur le signe funéraire au corps imaginaire, *soma* sans la « présence » duquel le « trou aveugle » (E. Morin) de la mort ne se comblerait jamais vraiment. *Le corps imaginaire fonctionnalise l'Objet Funéraire*, lui donne profondément un sens.

Il y a enfin un autre événement sémiologique important qu'il nous semble bon d'évoquer dès à présent dans le prolongement de ce qui précède : l'apparition et le développement de l'*écriture* sur les monuments funéraires.

A partir du XVII^e siècle, « les inscriptions ont été l'élément important du tombeau, plutôt que l'effigie, et parfois à sa place »(20). Nous ne nous interrogerons pas pour l'instant — nous y reviendrons par la suite — sur la nature de la relation unissant, *en surface*, dans le cas des représentations funéraires mixtes, l'effigie à l'écriture, l'analogue au digital, mais sur le cas limite où l'écriture s'est totalement substituée à la figure.

Dans ce cas précis où le texte s'est totalement substitué à l'effigie, que reste-t-il de la fonction de *relais analogique* que nous avons attribuée ci-dessus à l'effigie? Rien fondamentalement n'a changé : l'écriture est prise dans le même processus de référentialisation mais il nous faut toutefois introduire ici une nuance relative à la composition interne de ce *relais analogique*, selon qu'il est effigie ou qu'il est épitaphe.

Quelle est la différence entre *Ici repose le corps de X* et le gisant qui représente X endormi superposé au lieu d'inhumation du cadavre de X? Aucune : la signification est la même. C'est seulement la nature du signe qui a changé : la superposition du

(20) P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, op. cit., p. 90.

gisant au lieu d'inhumation remplit la même fonction que le monème *Ici* (shifter); de même, la représentation de X endormi et le syntagme *repose le corps de X* renvoient au même signifié. Ce qui a changé, c'est que dans un cas l'actualisation du signifié est *analogue* et que dans l'autre elle est *digitale*. En fait, l'effigie comme l'écriture sont des relais analogiques mais le premier est un *relais analogique analogue* tandis que le second est un *relais analogique digital :* tous les deux actualisent le même signifié; tous les deux sont régis par la même référentialisation fondamentale et initiale, celle-là même qui les unit au *corps imaginaire*, la source de tout...

CHAPITRE 12

LA STRUCTURE DE L'OBJET FUNÉRAIRE

« C'est à mesure même du renfermement des morts que leur est décernée l'immortalité. »

(J. BAUDRILLARD, *l'échange symbolique et la mort*)

Nous n'insisterons pas davantage sur l'authenticité opérationnelle du *corps imaginaire* à l'intérieur des sémiotiques funéraires : elle ne fera que se confirmer au fil des chapitres. L'important maintenant, c'est que l'Objet Funéraire, structurellement parlant, se donne à voir dans sa totalité.

L'imbrication étroite et systématique du *séma* (la représentation) et du *topos*, du signe et du lieu d'inhumation, n'est jamais en définitive que la dialectique du *séma* et du *soma* structurée par l'unité du *topos*. Cette unité topologique de l'Objet F. est fusion et confusion, conversion du *soma* en *séma* (métonymie de l'être) et du *séma* en *soma* (somatisation hallucinatoire du signe). De cette jonglerie entre *soma* et *séma*, on ne peut parvenir qu'à une jonglerie entre signifiant et signifié : le travail sur la barre et le fantasme de la transparence. Et du fantasme de la transparence surgit l'hallucination : l'éternel existant, la conservation de l'être. Tout est là, à l'encontre de l'Église et de son usage métaphorique du corps; à l'encontre de Descartes aussi et de son âme séparée du corps, signifié sans signifiant.

Il reste que dans l'ordre concret du *topos*, il y a une barre matérielle inévitable, tangible, qu'exige la dissimulation du cadavre, cet objet impossible qui, dès qu'il cesse de mentir aux regards des vivants, devient le signe du non-être, le signifiant du néant (thanatomorphose). Sur la désespérante instabilité du

gisant au lieu d'inhumation remplit la même fonction que le monème *Ici* (shifter); de même, la représentation de X endormi et le syntagme *repose le corps de X* renvoient au même signifié. Ce qui a changé, c'est que dans un cas l'actualisation du signifié est *analogue* et que dans l'autre elle est *digitale*. En fait, l'effigie comme l'écriture sont des relais analogiques mais le premier est un *relais analogique analogue* tandis que le second est un *relais analogique digital :* tous les deux actualisent le même signifié; tous les deux sont régis par la même référentialisation fondamentale et initiale, celle-là même qui les unit au *corps imaginaire*, la source de tout...

CHAPITRE 12

LA STRUCTURE DE L'OBJET FUNÉRAIRE

« C'est à mesure même du renfermement des morts que leur est décernée l'immortalité. »

(J. BAUDRILLARD, *l'échange symbolique et la mort*)

Nous n'insisterons pas davantage sur l'authenticité opérationnelle du *corps imaginaire* à l'intérieur des sémiotiques funéraires : elle ne fera que se confirmer au fil des chapitres. L'important maintenant, c'est que l'Objet Funéraire, structurellement parlant, se donne à voir dans sa totalité.

L'imbrication étroite et systématique du *séma* (la représentation) et du *topos*, du signe et du lieu d'inhumation, n'est jamais en définitive que la dialectique du *séma* et du *soma* structurée par l'unité du *topos*. Cette unité topologique de l'Objet F. est fusion et confusion, conversion du *soma* en *séma* (métonymie de l'être) et du *séma* en *soma* (somatisation hallucinatoire du signe). De cette jonglerie entre *soma* et *séma*, on ne peut parvenir qu'à une jonglerie entre signifiant et signifié : le travail sur la barre et le fantasme de la transparence. Et du fantasme de la transparence surgit l'hallucination : l'éternel existant, la conservation de l'être. Tout est là, à l'encontre de l'Église et de son usage métaphorique du corps; à l'encontre de Descartes aussi et de son âme séparée du corps, signifié sans signifiant.

Il reste que dans l'ordre concret du *topos*, il y a une barre matérielle inévitable, tangible, qu'exige la dissimulation du cadavre, cet objet impossible qui, dès qu'il cesse de mentir aux regards des vivants, devient le signe du non-être, le signifiant du néant (thanatomorphose). Sur la désespérante instabilité du

cadavre s'étend donc une première barre, opaque, qui nous conduit à tracer le modèle structural suivant de l'Objet Funéraire :

$$\text{Topos} \left\{ \frac{\text{Signifiant}}{\text{Signifié}} \quad \text{ou} \quad \frac{\text{Sa}}{\text{Sé}} \right.$$

On pourra expliciter cette première configuration ou esquisse structurale de l'Objet par la série analogique suivante :

$$\frac{\text{Sa}}{\text{Sé}} \text{ ou } \frac{\text{séma}}{\text{soma}} \text{ ou } \frac{\text{représentation}}{\text{référentiel}} \text{ ou } \frac{\text{relais analogique}}{\text{corps imaginaire}}$$

Si l'on applique à présent, sur la base de cette esquisse structurale de l'Objet, la coupure saussurienne du signe (Sa/Sé), on retrouvera alors le schéma déjà proposé au chapitre 10 :

$$\text{Topos} \left\{ \frac{\text{Sa/Sé}}{\text{Sa/Sé}} \right.$$

Toutefois, par l'analyse de l'épitaphe de Désiré Dupré (chapitre 10), nous avons introduit à la dimension connotative du *séma*. De même, par l'analyse que nous avons faite du cercueil (chapitre 5), nous avons également introduit à la dimension connotative du *soma*. Le cercueil est le lieu d'une double opération : il ne se contente pas de cacher le cadavre; il maintient artificiellement une densité somatique par-delà la mort. Ceci nous conduit à une deuxième complexification du schéma :

$$\text{Topos} \left\{ \frac{\dfrac{\text{Sa/Sé}}{\text{Sa / Sé}}}{\dfrac{\text{Sa/Sé}}{\text{Sa / Sé}}} \right.$$

Parvenu à ce degré de complexification structurale, on s'aperçoit que de barre en barre, de signifiant de dénotation en signifiant de connotation, de dissimulation en dissimulation, de *séma* en *soma*, tout conspire, grâce à la *prolifération des enveloppes*, des signifiants (cercueil, épitaphe...), à faire reculer indéfiniment la découverte du maudit objet : le cadavre; et, inversement, à maintenir un effet de présence somatique : le corps.

Pourtant, nous le savons, le corps n'est pas là : le corps n'est plus. C'est le cadavre qui est là : il se décompose lentement dans

l'ordre du *topos*. Afin qu'il ne pourrisse pas, qu'il continue à jouer au corps, il n'y a qu'un ordre possible pour le maintenir dans cet état : l'ordre de l'imaginaire. Dès lors, tout se passe, tout se structure et se solidifie, dans le cadre d'une dialectique permanente entre le *topos* et l'imaginaire : l'imaginaire prend corps, se matérialise, par le *topos* et le *topos* devient lieu d'un corps par l'imaginaire. L'Objet Funéraire s'inscrit et se produit à l'intérieur de cet espace dialectique : se réalise alors l'imbrication du *séma* et du *soma*.

L'Objet F. est le point de fusion de l'ordre du *topos* et de l'ordre de l'imaginaire. Il est la forme symétrique, la *structure double* qui s'organise autour de la barre primordiale et qui permet au réel de s'adapter à l'imaginaire — et réciproquement —. L'Objet est, de ce point de vue, saisi dans sa totalité, le *signifiant* du corps imaginaire, ce signifiant qui précède et détermine le signifié. On aura donc :

$$\text{Topos} \left\{ \frac{\dfrac{\text{Sa/Sé}}{\text{Sa / Sé}}}{\dfrac{\text{Sa/Sé}}{\text{Sa / Sé}}} \right\Big/ \text{SOMA}$$

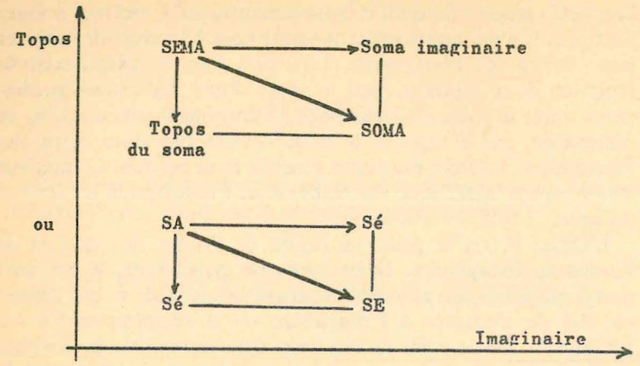
Soit :

$$\text{SA / SOMA}$$

ou

$$\text{SA / SE}$$

Ce signifiant SA, l'Objet Funéraire, a un double ancrage : il est simultanément établi dans l'ordre du *topos*, selon un axe référentiel vertical que symbolise la barre « — », et dans l'ordre de l'imaginaire, selon un axe référentiel horizontal que symbolise la barre « / ». L'Objet Funéraire naît de l'intersection de ces deux barres : « —/— ». Alors seulement, il produit véritablement l'effet hallucinatoire de présence et de permanence de l'existant par-delà la mort. Alors seulement, il produit un plein référentiel fantasmatique sur la base de sa dimension de représentation, illustration de l'imaginaire spectaculairement inscrite dans l'ordre du *topos*. Le *soma* permanent, le mort conservé, le corps « perçu » se *réalise* — accède au « réel » — sur la base de cette *double traction référentielle*, topologique et imaginaire. Le *soma* « réel » est, pour user ici d'un terme de physique, la *résultante* de cette double traction :



C'est à cette condition seulement — double traction référentielle, double ancrage — que le *soma* (SE) accède au « réel », qu'il surgit *plein.* Sans cela, on ne pourrait voir que « du signifiant s'injecte dans le signifié »(1), on ne pourrait voir comment le signifiant *corps* (SA) parvient à générer son signifié (SE).

Mais pour mieux approcher ce phénomène de *production* d'un corps perpétuel fantasmatique, il nous faut étudier à présent la relation unissant le *Topos du soma* au *Soma imaginaire :* nous n'en comprendrons que mieux comment se fait le mystérieux « mélange » duquel le *soma* surgit dans sa consolante plénitude et son être-là.

Comme dit Umberto Eco, « toute progression de l'invraisemblable s'appuie sur des articulations du vraisemblable »(2), c'est-à-dire, pour reprendre ce dernier terme en son sens barthien, sur de fausses évidences. C'est par ces fausses évidences que telle ou telle représentation invraisemblable parvient parfois à *l'effet de réel.*

Un vampire du type « Dracula », figure imaginaire tout à fait invraisemblable, m'apparaît sur un écran de cinéma. Guettant son innocente proie qui approche (une jeune fille), le vampire est caché derrière un arbre, au cœur d'une forêt obscure : dans quelques secondes, il va commettre un geste criminel. Pris dans ce contexte vraisemblable, le vampire, par contamination, devient vraisemblable à son tour : l'arbre, la forêt, la victime, le craquement des feuilles sèches sous ses pas, tout cela est ressenti comme réel par le spectateur. Du même coup, le vampire le

(1) J. LACAN, *Encore* (Le séminaire, livre XX), Paris/Seuil, 1975, p. 35.
(2) U. ECO, *La structure absente,* op. cit., p. 273.

devient aussi! Effet de réel : j'ai peur car à ce moment précis je ne doute pas de la réalité du vampire.

Le *topos* est au *soma* imaginaire ce que la forêt est au vampire : un contexte d'actualisation vraisemblable à partir duquel l'invraisemblable accède au réel. Le *topos* est réel et le *soma* est imaginaire; mais le *topos* est la marque réelle du *soma* et la structuralisation du lieu par la configuration de l'Objet Funéraire fait de lui la *marque* du soma « réel » qu'il intègre à sa réalité concrète. Ainsi l'imaginaire parvient-il, crédibilisé par son lieu de projection, à se « métaboliser » sous la forme d'un corps perpétuel dans l'inconscient des vivants.

Dès lors, c'est la structure matérielle de l'Objet Funéraire qui devient intéressante au premier chef; car, en dernière instance, c'est dans l'ordre du *topos* que le rêve de conservation se réalise. Ainsi considéré, l'Objet Funéraire est l'unité spatiale d'organisation à partir de laquelle s'effectue la fusion fantasmatique du réel et de l'imaginaire : c'est par elle que les deux tractions référentielles dégagées ci-dessus parviennent à se fondre en une seule. C'est donc de la configuration structurale tangible de l'Objet F. qu'il va être à nouveau question ici.

Ce qui frappe en premier lieu lorsque l'on considère la configuration générique de l'Objet Funéraire que nous avons exposée ci-dessus, c'est sa *symétrie structurale* qui se développe autour de la barre dissimulatrice primordiale : c'est ce qui nous a permis plus haut de parler à ce propos de *structure double.* De part et d'autre de la barre, côté représentation et côté référentiel, côté *séma* et côté *soma* (selon l'ordre du *topos*), on retrouve la même structure sémiologique : si les signifiants de dénotation et de connotation ne sont pas les mêmes *sur* et *sous* la barre primordiale — effigie, épitaphe, portrait, etc., d'une part, sarcophage, cercueil, caveau, d'autre part —, si, de fait, les signifiés de dénotation ne sont pas non plus les mêmes, il y a par contre au niveau des signifiés de connotation une unité de signification qui gravite autour de l'idée de conservation (négation du cadavre/affirmation de la permanence du corps).

Cette symétrie structurale de l'Objet Funéraire apparaît donc comme le signe d'*une équivalence fonctionnelle des signifiants de niveau en niveau,* tous ces signifiants renvoyant à la même unité de signification fondamentale, au même signifié de connotation. C'est cette unité de signification qui sémantise globalement l'Objet Funéraire et le conduit à avoir une organisation interne de nature *répétitive :* de niveau en niveau, sur et sous la barre, au

travers du cercueil comme au travers de l'épitaphe, c'est finalement, de signifiant en signifiant, le même projet global de signification qui se donne à lire, qui se répète inlassablement. Mais quelle est donc la fonction fondamentale de cette répétition?

L'Objet Funéraire est une structure double. Entendons désormais par-là qu'il est une structure répétant deux fois en elle, au minimum, la même *sous-structure* symbolique suivante :

$$\frac{Sa/Sé}{Sa \;/\; Sé}$$

Toutefois, si l'on admet, en termes de communication, le principe selon lequel *la forme suit la fonction,* c'est-à-dire, en l'occurrence, que la structure de l'Objet F. se trouve déterminée par sa fonction, quel est donc le sens de la nature répétitive de la structure de l'Objet? Qu'est-ce qui a déterminé une telle organisation structurale?

Certes, nous avons vu que le dédoublement structural de l'Objet Funéraire émanait de conditions historiques à partir desquelles une nouvelle fonction lui était impartie : l'individualisation des morts (cf. la désintégration de l'unité sarcophagique). Au sarcophage s'est superposé le gisant, à la tombe anonyme une épitaphe individualisante. Néanmoins, l'épitaphe, tout comme le gisant, en deçà de sa fonction d'individualisation, participe également au projet global de signification, se rattache pour une part au signifié de connotation commun (« conserver ») : *Ici repose le corps...* De ce point de vue, l'épitaphe remplit la même fonction que le cercueil, le sarcophage ou le caveau : elle actualise un désir de conservation. De fait, il nous semble que si l'on s'attachait, d'emblée, à ne prendre en considération que la dimension individualisante de l'épitaphe ou du gisant, on manquerait ici un aspect particulièrement intéressant de la structure de l'Objet, cette structure double qui se situe précisément en deçà de la fonction d'individualisation et qui se caractérise par la répétition inlassable, de niveau en niveau, de signifiant en signifiant, d'une seule et même fonction parfaitement illustrée par la série *linceul-cercueil-caveau.*

Il faut voir ici que la complexification sémiologique de l'Objet Funéraire n'a pas eu pour seule conséquence, même si c'est la plus évidente, l'individualisation des morts. L'Objet Funéraire, parallèlement à cette individualisation, est devenu *redondant* à un autre niveau fonctionnel. On suggérera brièvement ce devenir de l'Objet de la manière suivante : on ne s'est pas longtemps contenté d'envelopper d'un linceul le cadavre nu; on l'a habillé[3]; puis on a déposé le cadavre habillé enveloppé d'un linceul dans un cercueil; puis on a capitonné le cercueil; puis on a consolidé le cercueil par des techniques diverses (bois plus résistants, vernis, plastique, etc.); puis on a déposé le cercueil dans un autre cercueil : le caveau; puis on a fermé hermétiquement le caveau; puis on a gravé sur la dalle *Ici repose le corps de X...* Nous n'énumérons pas ici ces opérations selon un axe diachronique mais nous nous contentons de comptabiliser les plus importantes à seule fin de montrer comment l'Objet se construit, à savoir sur la base de l'inlassable répétition d'une seule et même fonction : la dissimulation du cadavre.

Ainsi, lorsque l'épitaphe ou l'effigie paraît se référer à un corps dissimulé, immédiatement sous-jacent, elle ne fait, en réalité, que renvoyer, selon l'ordre hiérarchique du topos, à un autre *dissimulant* issu du même « procès de méconnaissance et de dénégation » (Baudrillard) volontaire, ne renvoyant lui-même qu'à un autre dissimulant, et ainsi de suite. Le grand intérêt de cette série de dissimulations emboîtées les unes dans les autres, c'est que la dimension cadavérique de la mort finit par être perdue de vue mais non la présence du corps de l'existant qui est signifiée à tous les niveaux. C'est là le grand intérêt de la redondance : à force de se répéter plusieurs fois la même chose on finit par y croire; à force de se cacher sans arrêt la même chose on finit par l'oublier. De dissimulation en dissimulation, d'enveloppe en enveloppe, de signifiant en signifiant, l'Objet Funéraire est un univers de l'éternelle « seconde peau » : le *séma,* le tombeau, le monument, la partie visible de l'Objet, n'est ainsi jamais, objectivement considéré, qu'un signifiant sans signifié ou, plus exactement, que le dernier signifiant de la série ne renvoyant qu'à un autre signifiant renvoyant lui-même à un autre signifiant... C'est sur la base de cette *fuite* perpétuelle du référent initial (le cadavre), continuellement occulté par une succession vertigineuse de signes dissimulateurs, que l'imaginaire prend corps, que le vide du tombeau se remplit et que la symbolique funéraire de surface, l'ultime représentation, se trouve fantasmatiquement affectée d'une densité référentielle sous-jacente.

La fusion des deux tractions référentielles (topologique et imaginaire) en une se réalise alors : par l'emboîtement répétitif des signes dans l'ordre du *topos* (redondance), par la succession

(3) A. MOLES/E. ROHMER, *Psychologie de l'espace,* Tournai/Casterman, 1972, p. 44 : « Le *vêtement* se présente comme une extension de la peau, c'est-à-dire du domaine propre interne de l'être : le Moi est sous les vêtements, cette deuxième peau ».

vertigineuse de signifiants renvoyant tous au même signifié, par cette structure-gigogne de l'Objet qui recule indéfiniment la découverte du cadavre, le désir de conservation de l'existant s'assouvit. Comme le dit Jean Baudrillard, et en ce cas précis rien n'est plus vrai : « Chez nous, le corps se referme sur ses signes, se valorise par un calcul de signes qu'il échange sous la loi de l'équivalence et de la reproduction du sujet »(4) : le corps, l'existant, se referme sur ses signes et se conserve par eux, se protège au sein de leur clôture. Les vêtements mortuaires, linceul et costume, sont, parmi d'autres, des *re*-vêtements protecteurs qui signalent et reproduisent le corps tout en se refermant sur lui. De même, le cercueil vernissé est le signifiant métaphorique de la nudité originelle : il barre idéalement toute sécrétion, toute liquéfaction, toute décomposition; en se refermant sur le « corps », il le conserve dans un état de vitrification sereine et sans faille(5). Le corps se referme sur ses signes. Et cette vitrification apaisante émerge à la surface du sol sous la forme de marbre brillant et de lettres dorées méticuleusement entretenus.

Le costume dissimule le cadavre en se faisant signe du corps; le linceul dissimule le costume; le cercueil dissimule le linceul; la dalle dissimule le cercueil; et le monument, ultime stade de la dissimulation, dissimulation de la dissimulation, dissimule la dalle, la première et la dernière des barres sur laquelle s'élabore la représentation. Aussi nous faut-il, à l'issue de cette réflexion sur la structure générale de l'Objet, réviser, ou tout au moins relativiser, le schéma initial que nous proposions de lui il y a quelques pages, à savoir :

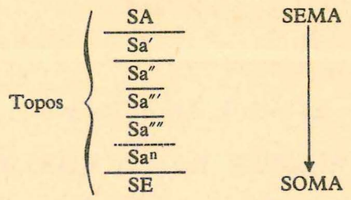
$$\frac{Sa}{Sé} \quad \text{ou} \quad \frac{\text{Relais analogique}}{\text{Corps imaginaire}}$$

Le relais analogique de surface — le gisant, le monument, la stèle... — n'est jamais que le dernier des relais analogiques, l'ultime émergence d'une série de métaphores qui toutes ont été désignées (au sens anglais de *design*) sur la base du même modèle : le *corps*. Le corps imaginaire (SE) prend corps tout au long de

(4) J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, op. cit., p. 164.

(5) J. BAUDRILLARD, id., p. 162 : « Cette vitrification de la nudité est à rapprocher de la fonction obsessionnelle de revêtement protecteur des objets : cirés, plastifiés, etc., et du travail de brossage, de nettoyage, qui vise à les remettre perpétuellement en état de propreté, d'abstraction impeccable — là aussi à barrer leur sécrétion (patine, oxydation, poussière), les empêcher de s'écrouler et les maintenir dans une sorte d'immortalité abstraite ».

cette série, cascade de signifiants dissimulateurs faisant reculer indéfiniment la découverte de ce qui s'oppose à lui (le cadavre et la pourriture), série asymptotique de signes dont chacun fonctionne comme une *barre*. On aura donc plutôt en tête le schéma suivant :



Tout au long de cette série — *vêtement mortuaire-linceul-cercueil-cercueil vernis-caveau-monument* —, le corps se répète sans cesse, se redouble inlassablement au travers de ses évocations métaphoriques, se barde obsessionnellement de signes analogues, s'embaume de redondance dans laquelle on peut lire, ainsi que le propose Baudrillard, « l'équation fondamentale qui est celle de la propriété : A = A »(6). Le mort, en Occident, n'appartient pas à la mort : il appartient aux vivants qui le maintiennent artificiellement en « vie ».

A présent, nous savons quelle réalité symbolique complexe recouvre le terme d'Objet Funéraire : c'était le but de cette première partie.

(6) J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, op. cit., p. 31.

DEUXIÈME PARTIE

L'IDÉOLOGIE DE LA CONSERVATION

(Le cadavre évanoui)

« Oui, mon corps est moi-même, et j'en veux prendre soin : Guenille si l'on veut; ma guenille m'est chère. »

(MOLIÈRE, *Les Femmes savantes*)

« N'est point mort qui peut éternellement gésir;
Au cours des âges la mort même peut mourir. »

(Abdul ALHAZRED, *Necronomicon*)

CHAPITRE 13

TRANSPARENCE ET OPACITÉ

« J'aime la vérité. Je crois que l'humanité en a besoin; mais elle a bien plus grand besoin du mensonge qui la flatte, la console, lui donne des espérances infinies. »

(A. FRANCE, *La Vie en fleur*)

L'Objet Funéraire Occidental est donc né de la barre, de la dissimulation du cadavre, et s'est développé en la *multipliant*. C'est par cette prolifération de signifiants protecteurs que l'Objet se structure, se solidifie, se crédibilise, prend corps. De signifiant en signifiant, de barre en barre, fuit le cadavre, perdure le corps, triomphe l'Idéologie de la Conservation. D'un dualisme à l'autre, le problème est toujours le même : avec la barre, le système vit; sans la barre, il meurt...

Comme le dit O. Mannoni, « il nous suffit de remarquer que la métaphysique de Descartes était née d'une séparation, qu'elle périssait de la réunion » (1) : la métaphysique cartésienne est née de la séparation de l'âme et du corps et lorsqu'il s'agit de leur union Descartes s'esquive au nom du système. « Nous voyons de la même façon la linguistique naître de la barre que de Saussure a instauré entre signifiant et signifié, et il semble qu'elle risque de mourir de leur réunion » (2) : il en va encore de la même façon avec l'Objet Funéraire. L'Objet F., sans cette barre primordiale, n'est pas.

La métaphysique doxale est née de la séparation du corps et du

(1) O. MANNONI, *Clefs pour l'Imaginaire*, Paris/Seuil, 1969, p. 35.
(2) O. MANNONI, ibid.

cadavre et l'Objet Funéraire en est la traduction partielle et partiale dans la matière. L'Objet Funéraire est issu et vit de cette séparation signifiante : d'elle est née la barre dissimulatrice grâce à l'opacité de laquelle l'existant est fantasmatiquement conservé, hors de portée de la « cadavérisation », de la réalité biologique de la mort.

Pourtant, de près ou de loin, par la voix du disciple, toutes ces métaphysiques vont s'employer à dépasser leur limitation fondamentale, sans pour autant la nier puisqu'elle les fonde : la métaphysique cartésienne par la voix de Malebranche (entre autres) ; la métaphysique saussurienne par la voix de Lacan (entre autres) ; la métaphysique doxale par la *doxa*.

La dualisation de la réalité a du bon : la barre est utile [3]. Mais la barre est gênante aussi, relativement à un idéal de compréhension et de totalisation, cet idéal de pénétration du réel et de transparence dont la barre vient interrompre la réalisation de son opacité radicale. Il faut donc *motiver* la barre afin qu'elle ne soit plus un obstacle mais un élément du réel : appel à une troisième substance chez Malebranche, à la censure et au refoulement chez Lacan. Tout cela constitue autant de motivations de la barre, d'explications, de conjurations rationnelles de l'obstacle, de détours, de fonctionnalisations de l'opacité, mais ne supprime pas pour autant la barre. Et qu'en est-il pour la *doxa?* Qu'en est-il, en particulier, de la barre fondamentale qui sépare le signifiant SA de tout le reste, ce signifiant où s'explicite le plus clairement le parti pris des vivants à l'égard de la mort et de leurs morts [4]? Ou, si l'on préfère, quelles formes d'action, quels types de pression peut exercer la représentation funéraire sur cette barre?

Il y a, à notre avis, dans le domaine des sémiotiques funéraires, au niveau de la représentation, au niveau de la face signifiante de l'Objet (SA), trois possibilités, trois stratégies possibles à l'égard de la barre. Nous les énoncerons, pour l'instant, brièvement, de la façon suivante :

1. *Annuler la barre,* c'est-à-dire la soustraire *symboliquement* à son opacité de fait, lui conférer une transparence symbolique en en faisant le support de la re-présentation de l'invisible (le dissimulé) de telle façon qu'elle ne se présente plus pour ce qui cache mais pour ce qui *montre :* c'est, par exemple, le cas du gisant.

(3) J. LACAN, *Encore,* op. cit., p. 35 : « S'il n'y avait cette barre, en effet, rien ne pourrait être expliqué du langage par la linguistique. »

(4) La dimension de représentation de l'Objet Funéraire, sachant maintenant quelle situation elle occupe à l'intérieur d'une structure plus vaste (cf. chapitre 12), sera désormais notre centre d'intérêt.

2. *Reconnaître la barre,* c'est-à-dire reconnaître son opacité de fait, la condamner et la réduire volontairement à la non-transparence telle qu'elle se présente précisément comme un élément dont toute la fonction est de cacher, de protéger : c'est le cas du symbole de la porte (cf. chapitre 19).

3. *Nier la barre,* c'est-à-dire ne rien lui reconnaître ou lui attribuer, ni la transparence symbolique ni l'opacité ni même l'existence ; et procéder, sur la base de cette négation, à une autonomisation référentielle de la représentation vis-à-vis de l'ordre du *topos,* autonomisation réelle dans le cas du cénotaphe, simulée dans le cas du priant (cf. chapitre 11).

Stendhal, hanté par le réalisme, avait un modèle d'écriture, un idéal de style : le Code civil, l'idéal réalisé. A leur façon, on peut dire que les sémiotiques funéraires, hantées par un désir de transparence, ont, elles aussi, leur idéal réalisé, leur idéal de style — ou quasiment —, depuis 1920 : il se trouve aux Catacombes de Palerme, en Sicile [5].

Si vous allez aux Catacombes de Palerme, vous pourrez y voir Rosalia Lombardo, petite fille morte en 1920 à l'âge de 2 ans. Vous la trouverez parfaitement conservée, déposée dans un cercueil vitré où, comme le dit le prospectus fourni à l'entrée des Catacombes, « elle paraît dormir » : cf. photographie 2, prise en 1976! Rien n'est plus faux et plus vrai à la fois : l'illusion est totale. Par la couleur de sa peau bien tendue, ses yeux fermés, ses cheveux blonds, l'étoffe qui la recouvre et le volume conservé de son « corps », par son nœud dans les cheveux et sa position allongée, par cette organisation de l'apparence enfin, il y a présence, *effet* de présence de l'existant par-delà la mort. Lorsque vous vous penchez sur le cercueil vitré, *elle* est là Rosalia, entière, figée dans une vie apparente, à quelques centimètres de vos yeux : interlocuteur passif, *elle* pousse l'observateur au sentiment d'existence (cf. chapitre 9). Ici, devenue verre, transparence absolue, la barre s'annule en tant que barre et tend vers sa propre négation. Rosalia *existe :* vous la *percevez.*

Néanmoins, même dans ce cas extrême, la barre n'est pas absente bien qu'optimalement discrète, effacée, gommée, débarrassée de son opacité habituelle. La châsse, si l'on peut dire, est à demi ouverte : personne ne touche les cheveux de Rosalia. Mais les vivants se chargent du reste, se chargent par l'imaginaire de dissoudre fantasmatiquement ce qui reste de la barre. « Les

(5) Cf. Liste des Lieux, nº 14.

participations subjectives qui se fixent sur l'image objective lui donnent âme et chair : la présence objective » (6).

C'est toujours, finalement, vers cet idéal de transparence que vogue l'imaginaire doxal, même lorsque l'opacité de la barre est reconnue (cf. infra). C'est encore cet idéal qui détermine certains gestes au sein des pratiques cultuelles : il est frappant, lorsque l'on va dans les cimetières d'Italie du Sud, de voir que nombreuses sont les personnes qui, parvenues devant le tombeau du défunt auquel elles rendent visite, *touchent* la pierre du monument avant de se signer, comme pour se pénétrer de la « somaticité » diffuse de l'Objet et entrer ainsi charnellement en contact avec le mort, communiquer, transperçant symboliquement de la sorte l'opacité de la barre.

C'est toujours cet idéal de transparence qui travaille en profondeur l'organisation symbolique de la représentation funéraire (SA), l'organisation de l'apparence, compte tenu des contraintes matérielles initiales : la dissimulation du cadavre. C'est encore, comme on le verra par la suite, cet idéal de transparence qui détermine en profondeur l'usage symbolique de la porte, du portail, du porche à l'intérieur de la représentation funéraire. L'idéal de transparence se fonde sur un rêve de *transparution,* sur un désir de transpercevoir, de passer au travers, de passer outre, de franchir la barre, de s'en affranchir.

Il faut noter à ce propos, toujours en Italie, l'apparition de la *dalle de verre* qui vient se substituer à la traditionnelle pierre tombale, mettant ainsi à la portée du regard le caveau dans son entier (7) : cette transformation de la barre opaque traditionnelle en une dalle transparente confirme bien ce *désir fondamental de transperception* (8). Même si, dans les faits, cette transperception est une illusion en ce qu'elle va s'échouer sur l'obturation compensatrice de chacune des cases du caveau où sont déposés les cercueils, il y a bien ici abolition et franchissement symboliques de la barre primordiale, le regard pouvant désormais plonger dans la tombe et s'immiscer dans la succession vertigineuse des signifiants protecteurs (cf. chapitre 12). Certes, il ne s'agit là que

(6) E. MORIN, *Le cinéma ou l'homme imaginaire,* Paris/Gonthier, 1965, p. 126.

(7) Nous avons notamment pu constater l'utilisation de cette dalle de verre dans les cimetières d'*Ancône* et de *Pescara :* cf. Liste des Lieux, nº 24 et 45.

(8) Il y a peu de temps au British Museum à Londres un dimanche après-midi, la nature collective de ce désir inavoué de transperception me fut une fois encore confirmé : alors que les autres salles du musée étaient relativement désertes, dans les salles réservées aux sarcophages égyptiens les gens s'agglutinaient autour des vitrines offrant aux regards des momies extraites de leurs boîtes...

d'une ruse, que d'un recul de l'opacité indépassable de la barre, mais ce *simulacre de perception* de l'invisible dénote bien un désir irrésistible de compensation à l'acte dissimulateur initial : l'inhumation ou la mise au caveau.

Partout, on retrouvera ce désir de s'affranchir de la barre, de la vaincre par le regard, par la *vision;* de passer outre la barre, de la franchir, de la transpercer, de la renverser.

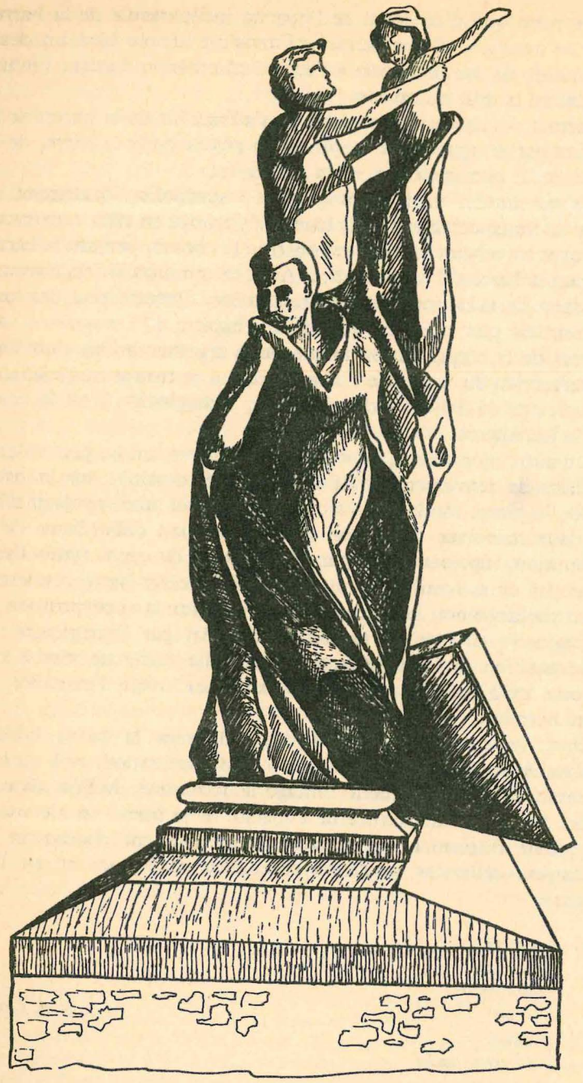
Le monument de la photographie 3 symbolise idéalement ce désir de transpercement de la barre : s'y trouve en effet représenté un corps traversant la dalle qui obstrue le caveau, perçant la barre, barrant la barre si l'on peut dire. Avec ce monument, on retrouve ici, dans les faits, inscrite dans la matière, l'intersection des axes référentiels que nous évoquions au chapitre 12 : « —/— ». Au travers de la configuration même de la représentation, c'est bien l'intersection du réel et de l'imaginaire qui se trouve matérialisée : le réel, c'est la dalle, l'ordre du *topos;* l'imaginaire, c'est le corps qui la transperce.

Un autre monument, de son côté, manifeste, on ne peut mieux, le désir de renversement de la barre (cf. dessin) : sur la barre réelle, la pierre tombale, se trouve superposée une représentation de dalle renversée. Elle l'est sous la pression débordante de la génération, représentée ici par une colonne de corps symbolisant l'éternité de la famille. Cette dalle factice, cette barre renversée, vient parfaitement, en l'occurrence, visualiser la superposition de l'imaginaire au réel, la répression du réel par l'imaginaire : la superposition de la dalle factice à la dalle réelle ne vise à rien d'autre qu'à nier la *fonction dissimulatrice,* voire *l'existence,* de cette dernière.

Bref, dans tous les cas, il s'agit de nier la barre initiale, inévitable et réelle, dans sa fonction de dissimulation, ce à quoi va s'employer énergiquement l'imagerie funéraire. Même dans le cadre d'une reconnaissance de l'opacité de la barre, on nie encore sa valeur dissimulatrice, négation que dénotent clairement les épitaphes-dédicaces suivantes recueillies en France et en Belgique :

(16) *La terre*
Te couvre
Notre cœur
Te voit (Les Borels)

(17) *Maman*
La terre te cache
Mon cœur
Te voit
Toujours (Wépion)



Pesaro

(18) *En vain la*
Terre te cache
Notre cœur
Te voit toujours (Verdun)
(19) *Joue petit Cri-Cri*
En vain la terre te cache
Notre cœur te voit toujours (Clermont-Ferrand)

Relativement aux trois stratégies possibles (que nous avons énoncées plus haut) à l'égard de la barre, la négation de cette *valeur dissimulatrice* constitue leur dénominateur commun. Toutes, selon des modes différents, convergent vers la même négation fondamentale : il n'est pas question, au-delà de la barre, de cadavre mais de corps, de néant mais d'identité. Ce que cache la barre, ce n'est pas la terreur de vivants, la thanatomorphose : c'est l'éternel existant! Tout conspire ainsi à « prouver » une certaine inutilité de la barre : *En vain la terre te cache...*

De la transparence à l'opacité, ces deux extrêmes se rejoignent donc dans la négation fantasmatique de la barre dans sa fonction de dissimulation du *cadavre :* le mensonge donne des espérances infinies. De fait, il est temps à présent de procéder au dégagement des différents types de sémiotiques, leur base commune ayant été précisée.

Lorsqu'il sera question de sémiotiques visant à l'annulation symbolique de la barre — comme dans le cas du gisant —, soit de sémiotiques édifiant un simulacre de transparence, la représentation se donnant à voir comme l'égal ou l'équivalent du référentiel, le signifiant comme l'égal du signifié (SA = SE), alors nous dirons que nous avons affaire à des *sémiotiques mimétiques* (ou se présentant du moins comme telles). La stratégie qui est à l'origine du gisant est de ce point de vue exemplaire : elle cherche précisément à établir une identité entre la représentation et le référentiel imaginaire, la première s'offrant comme le *mime* du second (A = A → Sa = Sé). La stratégie d'où est issue le gisant se développe bien sur un désir d'annulation de la barre : en présentant l'effigie comme un signe *motivé,* proprement analogue au référentiel, elle prétend faire sauter l'arbitraire qui unit habituellement le signifiant au signifié. « Coincée » entre deux termes censément identiques, la fonction de dissimulation de la barre est symboliquement anéantie; car si la barre cache A pour montrer A, à quoi sert-elle? Son opacité est vaine et, pour ainsi dire, inexistante.

Contrairement aux sémiotiques mimétiques qui tendent à

conjurer la différence qui sépare le signifiant du signifié (SA de SE), certaines sémiotiques exploitent positivement cette différence : elles reconnaissent l'opacité de la barre à seule fin de mieux spéculer sur l'invisible. Ces sémiotiques présentent volontairement le signifiant SA dans son irréductible différence vis-à-vis d'un signifié qu'il cache et qui ne peut être que SE, *le corps imaginaire*. La représentation se donne ici délibérément à voir dans sa fonction protectrice vis-à-vis de SE : c'est notamment le cas du mausolée. Nous appellerons ces sémiotiques, qui feignent de reconnaître la différence entre signifiant et signifié corrélativement à l'opacité indépassable de la barre et qui subvertissent la fonction dissimulatrice initiale de la barre, des *sémiotiques différentielles*. Tout comme les sémiotiques mimétiques, les sémiotiques différentielles conduisent, quoique plus indirectement, à produire le même effet : l'effet d'éternelle présence de l'existant; et donc le même fantasme de conservation. On peut dire que le cercueil est le fait des sémiotiques différentielles : signifiant du corps, il se présente dans sa *différence métaphorique*, dans sa fonction de contenant, à seule fin de mieux affirmer son contenu imaginaire, le *corps*. L'usage symbolique de la porte dans le cadre des représentations funéraires relève également des sémiotiques différentielles (cf. chapitres 19, 20 et 21).

Toutefois, que l'on n'aille pas croire que ces types de sémiotiques sont exclusifs, c'est-à-dire que l'organisation symbolique d'un monument ne peut se réaliser que selon les principes de l'un *ou* de l'autre : un monument funéraire peut également, dans certains cas, être organisé selon les principes de l'un *et* de l'autre. Cette typologie n'exclut pas les combinaisons.

En marge des deux types de sémiotiques précédents se développe un troisième type, celui-là même qui se fonde sur la négation pure et simple de la barre et qui, en conséquence, vise l'autonomisation référentielle de la représentation (SA), la somatisation *immédiate* du signe. Se voulant auto-suffisante, la représentation qu'il produit récuse toute référentialisation à un quelconque signifié, se veut signe-référent, même si, comme dans le cas du priant, c'est encore par l'unité topologique de l'Objet F. qu'elle prend « objectivement » son sens : nous appellerons de telles sémiotiques des *sémiotiques conflictuelles* car elles naissent en s'opposant à la barre, sur la base d'un conflit entre signifiant et signifié issu du fait que le signifiant (la représentation) veut être toute la réalité. La résolution de ce conflit, c'est le triomphe du

signifiant, l'absorption du signifié par le signifiant, la fusion du premier dans le second.

Avec le cas extraordinaire de Rosalia Lombardo (cf. photographie 2), on se trouve, de prime abord, précipité dans une organisation sémiologique de type exclusivement mimétique : « elle paraît dormir ». Mais, lorsque l'on y réfléchit, par-delà ce mimétisme, le cadavre embaumé de Rosalia Lombardo, qui surgit phénoménologiquement comme un corps, est *le mime de lui-même*, un signe en-soi et pour-soi, un signe auto-référentiel! Dans ce cas limite, le projet des sémiotiques conflictuelles aboutit, le signifiant triomphe du signifié : la barre ici, devenue transparente, s'ouvre sur le « corps imaginaire » et se nie en tant que barre. La barre « oubliée », effacée, le signifiant — SA : le « corps » de Rosalia Lombardo — accède à l'autonomisation référentielle, est son propre signifié.

C'est encore cette sémiotique conflictuelle qui est à l'œuvre dans le monument familial de Pesaro (p. 180) où la dalle factice, renversée, vient contradictoirement s'inscrire dans l'espace de la représentation contre la dalle réelle. La dalle réelle, elle, dissimule toujours. De fait, la représentation (SA) se coupe alors en deux représentations conflictuelles — conflit ouvert cette fois —, en deux signifiants paradoxaux, radicalement opposés et inconciliables : *dalle renversée* vs *dalle non-renversée*. Le conflit se trouve alors clairement inscrit dans l'espace de la représentation : il résulte d'un désir de négation de la barre fondamentale — la dalle réelle —, opaque et primitive. Le SA conflictuel échappe-t-il alors à la référentialisation *externe*? Peut-il encore prétendre, comme dans le cas de Rosalia Lombardo, à l'auto-suffisance?

Enfin, on rencontrera ce qui est d'une certaine façon le point d'aboutissement optimal de cette sémiotique conflictuelle avec le *cénotaphe*, mémorial ou autre tombeau *vide*. Le cénotaphe procède, en effet, à une négation radicale de la barre en échappant totalement et effectivement à l'ordre du *topos* (du moins tel que nous l'avons défini jusqu'à présent, c'est-à-dire comme lieu de dépôt du corps) et donc à toute référentialisation à un quelconque corps imaginaire. Le cénotaphe est un signifiant sans signifié concret, un signe sans référentiel véritable : il renvoie donc, en priorité, à *lui-même*. Dès lors, et en ce cas précis, le signifiant SA libéré de toute contrainte référentielle, topologique ou autre, peut apparaître, plus que jamais, comme étant son propre signifié.

Dans le cas du cénotaphe comme dans le cas de Rosalia Lombardo, le projet des sémiotiques conflictuelles semble donc aboutir, le signifiant triompher du signifié. Tout est clair, il n'y a plus rien de caché, plus de spéculation sur l'invisible : tout est

dans le signe. L'important, dans ces deux cas, est de remarquer que l'argument phénoménologique des signes est le même : *rien n'est caché*. De fait, le cénotaphe ne cache rien, pas même son vide qu'il avoue de par son nom, ceci ne signifiant pas qu'il le montre mais qu'il n'a *rien* à cacher : de la sorte, il échappe à tout conflit entre signifiant et signifié et est son propre référent.

Par contre, dans le cas du monument familial de Pesaro, le projet des sémiotiques conflictuelles n'aboutit pas et, pour tout dire, échoue : l'illusion d'une auto-suffisance de la représentation n'est ici jamais véritablement produite car il n'y a pas, comme dans le cas de Rosalia Lombardo, confusion entre SA et SE ou absorption de SE par SA; il n'y a qu'un dédoublement conflictuel de SA et donc contradiction formelle à l'intérieur même de la représentation : c'est qu'il y a en fait *toujours quelque chose de caché* et ainsi, tout comme dans le cas du priant, spéculation implicite sur l'opacité de la barre et référentialisation à l'invisible.

Ainsi considéré, c'est d'ailleurs cette spéculation et cette référentialisation *effectives* que dénote le jaillissement des corps de pierre « hors du caveau » : c'est un signal qui sollicite l'observateur à concevoir quelque chose comme une accumulation somatique sous-jacente à la barre réelle, la dalle qui n'est pas renversée. Cette colonne de corps indique ou suggère, métonymiquement, la plénitude invisible de l'Objet : de par sa géométrie même, trait d'union vertical qui transperce symboliquement la dalle réelle, elle instaure un simulacre de continuité entre le visible et l'invisible, continuité *apparente* que dénote la *facticité* de la dalle renversée.

Le monument familial de Pesaro peut être considéré comme un cas type de manifestation spectaculaire du paradoxe fondamental de l'Idéologie de la Conservation, paradoxe qui consiste en une double opération intrinsèquement contradictoire : cacher pour montrer, nier pour affirmer, dissimuler pour exhiber, « absentéiser » pour « présentifier ». Le désir de transparence et d'auto-suffisance du signe qui est à la base de la production du monument de Pesaro ne parvient, en dernière instance, à s'assouvir, à se projeter de façon cohérente dans la matière, qu'en exploitant, implicitement et contradictoirement, l'opacité de fait, indépassable, de la dalle réelle, tout comme le font les sémiotiques mimétiques et différentielles. Comme dans le cas du priant, la somatisation du signe est, ici encore, et contrairement au projet, nécessairement *médiatisée* car il y a toujours, objectivement, *référence implicite à l'invisible*. Le signifiant, une fois de plus, ne fait que jouer au signifié (SE) : la somatisation du signe est une

illusion. La négation de la barre à laquelle prétend parvenir le signifiant (SA) n'est jamais qu'un simulacre de négation, une pseudo-négation s'obtenant par l'entremise d'une pseudo-absorption de SE par SA (cf. transpercement *factice* de la dalle *réelle*). La représentation ne fait donc ici que jouir d'une pseudo-autonomisation référentielle : elle est pleinement de l'ordre du simulacre.

De fait, il n'y a guère que dans les cas ci-dessus évoqués, ceux de Rosalia Lombardo et des cénotaphes, que les sémiotiques conflictuelles semblent aboutir, c'est-à-dire conduire au stade suprême de l'illusion, à l'effet de somatisation non-médiate du signe. Dans tous les autres cas où la représentation a choisi d'entrer en conflit avec la barre, les sémiotiques conflictuelles sont « impures » tout comme leur aboutissement n'est qu'un simulacre de réussite : elles se récupèrent toujours sur la base d'une référence implicite au dissimulé, à l'invisible, au *topos*. En fait, on en revient toujours là : à l'ordre du *topos* et à l'acte primordial de dissimulation du cadavre à la croisée desquels naît le corps imaginaire.

CHAPITRE 14

LA GÉOMÉTRIE FUNÉRAIRE

Après avoir suggéré dans son importance la dialectique de la transparence et de l'opacité et avoir introduit à l'analyse logique de la dimension de représentation de l'Objet Funéraire, il nous faut à présent passer de ces principes fondateurs à leurs dérivations spectaculaires, du logique au morphologique.

Les différentes sémiotiques présentées au chapitre précédent (mimétiques, différentielles et conflictuelles), qui sont autant de stratégies différentes à l'égard de la barre dissimulatrice, vont entraîner, respectivement, différents types d'aménagement symbolique de la face signifiante de l'Objet Funéraire : thèmes et formes à l'intérieur de la représentation varieront en fonction de la stratégie adoptée. Nous sommes ici à la source d'une véritable typologie des symboliques et des monuments funéraires pouvant permettre le regroupement systématique, en types spécifiques, des différentes formes d'usage de la dimension de représentation de l'Objet. Toutefois, et afin que cette typologie se laisse concevoir avec un maximum de rigueur et de clarté, il nous faut préalablement tenir compte de certaines variations et contraintes matérielles, tant géométriques que dimensionnelles, qui forcent la représentation (et la sémiotique qui la détermine) à s'adapter, bon gré mal gré, aux contingences de son support.

En Occident, l'axe géométrique de base autour duquel doit s'organiser la représentation funéraire, c'est *l'axe horizontal :* le cadavre (le « corps »), puis le cercueil qui le contient, sont déposés horizontalement au fond de la fosse ou du caveau.

Toutefois, que l'on n'aille pas croire que cette horizontalité du cadavre est une posture universellement affectée aux morts,

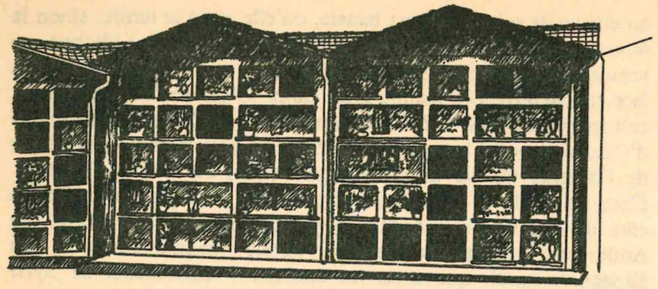
qu'elle va de soi, qu'elle est banale, qu'elle est, à la limite, sinon la seule possible, du moins la seule utilisée. Le « corps » allongé, en position de sommeil, posé sur le dos — on sait ce que signifie « la face contre terre » — résulte d'un choix. C'est un fait proprement culturel : c'est une *codification* spécifique de l'après-mort. Hors d'Occident, outre la position allongée, on peut trouver le cadavre de l'homme affecté de la position assise, accroupie ou fœtale. Chez les Diola de Guinée portugaise, par exemple, on trouve, à côté de la position allongée, la position assise; les Indiens des Andes ont préféré la position fœtale jusqu'à l'arrivée des Espagnols tandis que dans les cimetières musulmans de Syrie les morts sont enterrés assis.

En Occident, les cas d'inhumation du cadavre en position non-horizontale sont rares, pour ne pas dire exceptionnels. On peut néanmoins citer le cas de ces moines, en France (région nantaise), qui, jusqu'à la fin du siècle dernier, lorsque l'un des leurs mourait, l'exposaient assis pendant un jour ou deux aux autres membres du couvent, ce qui avait pour conséquence de conférer au cadavre du moine défunt une rigidité telle qu'il fallait l'enterrer comme il était exposé.

De fait, à l'exception des cas rares, c'est bien l'horizontalité qui est la constante géométrique ou la dominante posturale des morts en Occident, et c'est primitivement *parallèlement* à cet axe que les sémiotiques funéraires vont s'élaborer et se développer. La simple dalle à la surface du sol, celle-là même que l'on trouve dès le Moyen Age avec les « tombes plates » et qui recouvre exactement le lieu d'inhumation, en étant à la mesure du corps allongé dans la terre, est la première, de par sa simplicité, des traductions visibles de cette horizontalité somatique généralisée des morts au niveau de la représentation. Historiquement, cette dalle sera appelée à remplir le rôle de *support* indispensable à la représentation.

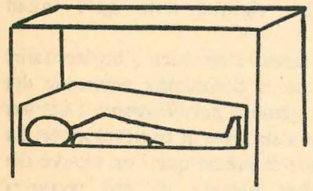
Toutefois, cette dalle n'est pas la seule forme minimale de traduction de l'horizontalité. Lorsque le mort n'est plus déposé en dessous de la surface du sol mais placé *en élévation,* dans une niche ou une case, comme c'est notamment le cas en Italie, en Espagne, au Portugal et dans le sud de la France, la dalle se *verticalise.* Qu'en est-il alors de l'expression de l'horizontalité du mort que dénotait la dalle horizontale primitive?

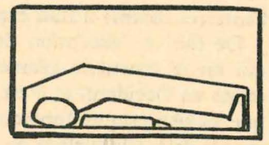
Aménagées le long du mur d'enceinte ou dans des édifices collectifs (appelés *Jazigos* au Portugal), les cases, longitudinales ou perpendiculaires, contiennent les morts horizontalement et se trouvent obturées par une dalle verticale. Lorsque cette dalle obture une case aménagée longitudinalement, la traduction de



San Giustino

l'horizontalité du « corps » ne fait pas problème : la dalle, quoique verticalisée, reste *parallèle* au mort, tout comme la dalle horizontale, et suggère donc, géométriquement et dimensionnellement, la posture du « corps » en position de sommeil :





Par contre, dans le cas des niches (ou *enfeux*) aménagées perpendiculairement, en profondeur, telles des « fours » (1), la dalle verticale, devenue carrée, ne dénote plus l'horizontalité somatique des morts (cf. photographie 4) et nombreuses sont les personnes non averties qui prennent les *Jazigos* pour des *Columbaria :* derrière la dalle, ce n'est pas une urne contenant les restes d'un incinéré qui se trouve déposée mais un cercueil. De fait, dans certains cas, on trouve gravée sur la dalle obturatrice de ce type d'enfeux une représentation de « tombe plate » venant rappeler l'horizontalité « somatique » qu'elle occulte doublement : ce type de représentation s'en vient ainsi corriger la fausse dénotation produite par la géométrie ambiguë de l'édifice...

(1) Cette métaphore n'est pas de nous : c'est ainsi que sont effectivement appelés ces enfeux aux États-Unis, à savoir *ovens* ou *oven tombs* (cf. S. M. Lynn, *New Orleans,* New York/Bonanza Books, 1st ed. 1949 by Hastings House, p. 158).

Huesca

Il reste, et c'est ce qui importe ici après avoir présenté les trois situations possibles du « corps » vis-à-vis de la barre dissimulatrice, que si, d'un point de vue purement géométrique, la verticalité est ce qui s'oppose à l'horizontalité, il n'en va pas de même avec l'usage signifiant que l'on peut faire de ces plans en tant que *support de la représentation :* dans de nombreux cas, la verticalité de la barre est le fait d'une projection de l'horizontalité de la dalle primitive sur le plan vertical. Ceci ne veut pas dire que la verticalité dans le cadre des sémiotiques funéraires n'est jamais utilisée comme ce qui s'oppose précisément à l'horizontalité (2), mais qu'elle peut être également utilisée en tant que *projection métaphorique* de la dalle horizontale primitive. De fait, si la verticalité peut être utilisée pour sa *valeur oppositionnelle* par les sémiotiques conflictuelles (cf. le monument familial de Pesaro), elle peut également être utilisée pour sa *valeur métaphorique* par les sémiotiques mimétiques et différentielles.

Un des plus beaux exemples de cet usage métaphorique de la

(2) C'est notamment le cas du *symbole de la croix* dont la verticalité se veut signe de (l'espoir en) la résurrection : signe d'anticipation, ce symbole s'oppose donc précisément à la dénotation du repos des morts dont se charge la croix couchée posée sur la pierre tombale horizontale (cf. chapitre 18).

verticalité nous est donné par les sémiotiques différentielles, ces sémiotiques qui reconnaissent l'opacité de la barre primitive sans chercher à la nier ou à l'annuler : nous voulons parler ici de l'usage du symbole de la *porte* (cf. chapitre 19), symbole qui n'est rien moins que la projection métaphorique de la barre primordiale dans son opacité sur le plan vertical et qui incite l'imagination à la concevoir non pas comme le lieu d'une *censure* mais comme le lieu d'un *passage*.

De même, on peut étendre cette réflexion quant à l'usage métaphorique de la verticalité à l'étude des tombeaux traditionnels conciliant verticalité et horizontalité, « tableau de fondation » et « tombe plate », stèle et pierre tombale. Si la stèle affiche quelque chose comme une image de la résurrection (signifiant renvoyant au futur) alors même que la pierre tombale ne fait que renvoyer à la présence mondaine du mort qu'elle dissimule, on peut dire que dans ces conditions la verticalité de la stèle est utilisée pour sa *valeur oppositionnelle*. Si, par contre, au lieu de trouver sur la stèle une image de la résurrection, je trouve un texte me disant que le corps de X repose ici, alors la stèle est utilisée pour sa *valeur métaphorique :* elle est dans ces conditions le lieu d'une actualisation graphématique, d'une projection symbolique, venant redire, refléter et expliciter sur le plan vertical le sens déjà partiellement dénoté sur le plan horizontal par la pierre tombale; la stèle est alors, en étant le support d'un tel texte, une métaphore « enrichissante » de la dalle primitive dont elle est simultanément le double approximatif dans la dimension verticale et le complément signifiant.

Il reste que le but de ce bref chapitre était d'attirer l'attention sur le fait que la verticalité, en tant que support spécifique de la représentation, est, dans le monde funéraire, un *plan polysémique :* il peut être exploité comme négation de l'horizontalité ou comme projection métaphorique de l'horizontalité; comme négation de la barre ou comme projection de la barre. Dans ce dernier cas, on peut dire que la verticalité n'est plus qu'une modalité de l'horizontalité.

CHAPITRE 15

LES SIGNES-SINGES

Présentation ayant été faite des principes et des contraintes qui président à la manifestation des diverses sémiotiques funéraires, il est temps à présent de les aborder plus concrètement, au travers de leurs projections dans la matière, au travers de leurs diverses actualisations monumentales.

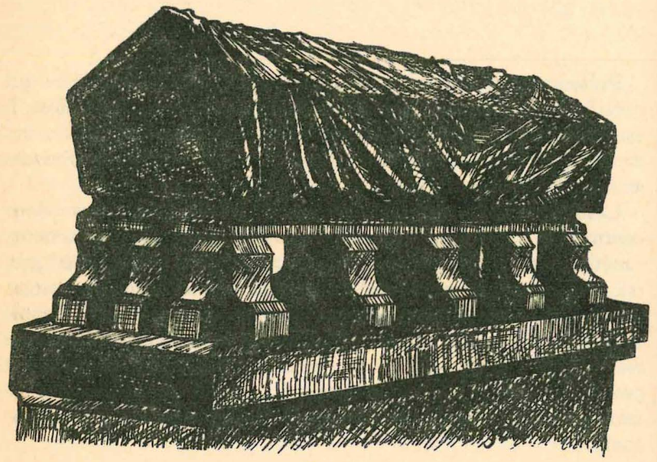
Comme le laisse entendre le titre de ce chapitre, nous allons commencer cette série d'études sémiologiques des monuments funéraires par l'analyse des représentations les plus mimétiques (cf. sémiotiques mimétiques), c'est-à-dire celles qui sont restées les plus adhérentes à la constante géométrique de base, à savoir l'horizontalité : horizontalité de la barre primitive, horizontalité du « corps », horizontalité du cercueil. Toutefois, comme on pourra le constater, nous intégrerons à ces études successives les extrapolations métaphoriques et métonymiques pouvant s'y rattacher.

En restant absolument fidèles au plan géométrique originel, les représentations mimétiques ont une prétention : être *non-métaphoriques*. Être non-métaphorique, c'est en l'occurrence pour ces représentations, s'offrir aux regards comme une *traduction littérale* de ce que la barre occulte, une manifestation intégrale dans le visible de l'invisible : c'est à cet effet que prétend, en particulier, parvenir le *cercueil factice* (cf. photographie 5). Après la dalle factice renversée du monument familial de Pesaro, voici le cercueil factice de Châlons-sur-Marne [1]!

[1] Cf. Liste des Lieux, nº 67.

Ce type de représentation est assez répandu pour que nous le mentionnions ici mais c'est surtout pour la pureté remarquable de son mimétisme — et donc le travail efficace sur la barre qu'il entraîne — que nous l'avons retenu.

Naïvement perçu, le cercueil factice apparaît, au sens fort du terme, comme une *re-production* du cercueil réel en pleine lumière, sur la dalle. En conséquence, il se trouve alors phénoménologiquement nanti de toutes les « vertus » du cercueil réel (cf. chapitre 5) : il est le plein, il est le *soma* structuralisé et théâtralisé, il est le corps. Objectivement corps métaphorique au second degré, il n'apparaît pourtant pas, dans ces conditions, comme métaphore de métaphore mais comme la métaphore elle-



Dijon

même, le corps métaphorique lui-même. Il peut, *ainsi perçu*, prétendre dès lors à l'autonomisation référentielle, être son propre signifié, se passer de toute référentialisation au cercueil réel puisqu'il est désormais, fantasmatiquement, *le cercueil réel*. En ce cas, niant finalement la barre sur laquelle il est posé, l'objet mimétique se transcende et bascule dans le conflictuel, ce vers quoi tend objectivement, à bien y regarder, le monument de Châlons-sur-Marne : la dalle sur laquelle est posé le cercueil factice est quasiment entièrement dissimulée et la représentation s'offre, sous la forme d'un tumulus de pierres (factice également), comme une véritable coupe géologique, comme un monde souterrain écorché à l'intérieur duquel le « corps métaphorique » se

laisse apercevoir. Simulacre de dévoilement de l'invisible : *tout* est montré, la barre n'est plus. A ce niveau hallucinatoire, SA a absorbé SE ; l'opacité de la représentation, fantasmatiquement, se transforme en transparence !

N'est-ce pas là finalement le risque de tout mimétisme que de sombrer dans le conflictuel, dans le désir d'absorption du modèle, dans l'illusion ? A force de mimer un X, on finit par se prendre pour cet X, à se prendre pour ce qu'on mime et à se substituer entièrement à lui : le signifiant joue alors au signifié ; reflet et modèle ne font plus qu'un. A ce niveau phénoménologique spécifique, il n'y a plus *traduction* mais *substitution*.

En deçà de cette perception naïve, en deçà de ce stade suprême de l'illusion que nous venons d'imaginer, nous retrouvons le signe mimétique en tant que tel, en tant que *signifiant*, en tant que signe référentialisé, non-autonome. Le cercueil factice, perçu alors comme signifiant, n'est pas un contenant, est un cercueil sans intériorité réelle, n'est que le signifiant du signifiant dissimulé (le cercueil réel), une émergence analogique, posée sur la barre, du corps métaphorique réel. Toutefois, par *l'identité formelle* qu'il établit — même s'il ne s'agit que d'un simulacre d'identité, fait au demeurant invérifiable — entre lui et le cercueil réel, le cercueil factice produit *un effet de symétrie* dont la barre (la dalle horizontale) est l'axe. Le cercueil factice s'exhibe donc ainsi comme la preuve tangible que *rien n'a fondamentalement changé* dans le domaine de l'invisible dont il est l'expression symétrique manifeste.

Ainsi considéré, le cercueil factice n'est que la répétition formelle et visible, à la surface du sol, du cercueil réel et invisible, dissimulé par la barre. Dès lors, à quoi sert la barre sinon à cacher (sous elle) ce qu'elle montre (sur elle), ce qu'elle supporte, paradoxe *apparent* en ce qu'il ne tient pas compte de la fonction initiale de la barre (qui est de dissimuler la thanatomorphose) mais qui conspire à prouver une certaine inutilité de la barre : on accède ici à *l'annulation symbolique* de la différence entre signifiant et signifié. En logique, la double négation, la négation de la négation, conduit à une affirmation : non-non-A = A. Ici, la dissimulation de la dissimulation conduit à l'exhibition. Néanmoins, dans les faits, la nature sémiologique de la double dissimulation n'est pas la même que celle de la simple exhibition : c'est au cœur de cette différence entre double dissimulation et exhibition pure et simple que se construit, précisément, *le simulacre d'exhibition*.

Nous avons dit plus haut que le but de ce type de représentation mimétique était de se présenter aux yeux de l'observateur

comme une *traduction littérale* de l'invisible. En fait, en présence de ce cas particulier, on pourrait ici commencer par remplacer le terme de *traduction* par le terme de *transcription* en ce qu'il ne s'agit, en l'occurrence, que d'une simple *ré-écriture* sur la barre de ce qui est sous elle; le travail ne porte que sur le *signifiant :* il n'y a donc pas véritablement traduction. De plus, le terme *littéral* demande à être précisé. La transcription littérale, au niveau linguistique, consiste en une transcription lettre pour lettre des mots d'une langue sur la base d'un autre alphabet préalablement choisi : c'est donc une opération tout à fait *arbitraire.* Avec le cercueil factice, il n'en va pas de même : la ré-« écriture », analogique, est ici *non-arbitraire,* son but étant précisément de nier l'utilité de la barre et, par voie de conséquence, l'arbitraire de la relation qui unit le signifiant au signifié. De fait, à propos du cercueil factice, transcription littérale signifiera *reproduction formelle* exacte du signifiant initial : cercueil factice (Sa′) = cercueil réel (Sa). En conséquence, pour désigner l'opération symbolique qui est à la source de l'usage du cercueil factice, compte tenu rigoureusement de ce qui vient d'être dit, nous préférerons la notion de *translittération* à celle de *traduction littérale.* C'est sur la base de cette opération que le cercueil factice *s'échange* contre le cercueil réel dont il n'est pourtant qu'une falsification, qu'une bonne copie et un faux monnayage : monnaie de *singe.*

Il reste, pour achever la première partie de cette étude sémiologique sur les signes-singes, à préciser brièvement quelle est l'extension géographique et la fréquence du cercueil factice.

Bien que relativement peu fréquent, on le rencontre un peu partout : à Toul, à Milan, à Tolède... Comme n'importe quel autre signe, il est fréquemment affecté de variations morphologiques importantes, d'ordre stylistique essentiellement, la plus notable étant sa représentation sous la forme d'un *sarcophage,* factice, lui aussi bien entendu. Si l'on a bien voulu admettre que le cercueil, tel que nous le connaissons et l'utilisons aujourd'hui, est né de la désintégration de l'unité sarcophagique (cf. chapitre 11), il semble que certains se plaisent à simuler la reconquête de cette unité [2] selon les mêmes principes sémiologiques que ceux mis en œuvre à l'occasion du cercueil factice. Comble de la falsification, il arrive même parfois que l'on trouve un sarcophage factice surmonté d'un gisant : au Cimitero di Staglieno à Gênes, par exemple.

[2] A *Champniers, Jaca, Langon, Lisbonne, Madrid, Münich* (Alter Südlicher Friedhof), *Padoue, Poitiers, Rome, Saragosse* pour n'en citer que quelques-uns (cf. Liste des Lieux).

Toutefois, avec l'usage du sarcophage factice, nous nous écartons de l'entreprise de pure symétrisation du visible et de l'invisible (qui détermine la production du cercueil factice) pour aborder le monde de la métaphore, le sarcophage factice n'étant jamais qu'une *métaphore archaïsante* du cercueil réel. En conséquence, après avoir présenté ce parallélépipède *magique* qu'est le cercueil factice, c'est vers le monde de la métaphore que nous allons commencer à nous tourner maintenant.

Comme nous l'avons déjà dit, ce qu'ambitionne une sémiotique mimétique comme celle mise en œuvre avec le cercueil factice, c'est la *non-métaphorisation* au niveau de la re-présentation. De fait, si le cercueil réel peut être défini comme une métaphore du « corps » (cf. chapitre 5) et si le cercueil factice peut être défini comme une re-production ou une copie exacte de ce corps métaphorique, la relation qui unit le cercueil factice au cercueil réel n'est pas, ou du moins ne *veut* pas être, une relation de métaphorisant à métaphorisé. Le cercueil factice, dans son œuvre de symétrisation du représenté et du dissimulé, ne se veut pas une émergence métaphorique du cercueil réel mais sa « simple » *répétition formelle* à la surface du sol : il se veut *l'identique* du cercueil réel.

Pourtant, du fait même de sa facticité, l'identité postulée de ce cercueil vis-à-vis du cercueil réel n'est que formelle et donc, globalement considéré, le cercueil factice n'est pas l'identique mais le *similaire* du cercueil réel : il est ainsi, en réalité, dès le départ, une métaphore de ce dernier [3]. Toutefois, pour bien saisir ici l'efficacité symbolique du cercueil factice, il faut tenir compte de la « correction » de cet état de fait sémiologique du cercueil factice par la perception cultuelle qui permet, précisément, de le maintenir fantasmatiquement dans un état non-métaphorique imaginaire : il n'est plus question alors de l'organisation objective de la face signifiante de l'Objet F, mais de son organisation subjective.

Cependant, sitôt affranchi de cette organisation subjective de l'Objet et de l'identité imaginaire qu'elle produit entre représentant et représenté, on s'aperçoit que la représentation en question est déjà profondément travaillée par la métaphorisation

[3] Cf. R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale,* op. cit., p. 61 et suiv. : lorsqu'un thème (ou une représentation) en amène un(e) autre par *similarité, on parlera de procès métaphorique ;* s'il en amène un(e) autre par *contiguïté,* on parlera de *procès métonymique.*

(cf. supra). De fait, et sans aller jusqu'au sarcophage factice, métaphore archaïsante du cercueil réel, on découvre, dès le niveau du cercueil factice, des traces manifestes de son statut métaphorique.

Ainsi, si on se reporte à nouveau à la photographie 5 (cf. également le dessin), on constatera la représentation (systématique) sur le cercueil factice du drap sous lequel le cercueil réel est généralement dissimulé depuis la cérémonie religieuse jusqu'au lieu d'inhumation, après quoi, lorsque l'on procède à la mise au caveau, il est enlevé. La signification symbolique inconsciente de ce drap dissimulateur relativement au cercueil nous paraît comparable à celle de la peau relativement au squelette : il estompe la rigueur structurale de l'objet, amollit les contours, donne une peau à la boîte, en faisant ainsi, plus complètement encore, le temps de la cérémonie, une métaphore du corps. Dès lors, si le cercueil réel descend « squelette » dans le caveau, le cercueil factice conserve sa « peau » en intégrant à sa facticité la représentation du drap funéraire absent sur l'invisible modèle. Avec cette conservation compensatrice de la *peau métaphorique* par le cercueil factice, l'identité formelle entre le cercueil factice et le cercueil réel est détruite : par ce *plus* métaphorique, la représentation passe manifestement de l'identité à la similarité formelle, dénotant ainsi clairement sa nature métaphorique. Par cette infime différence entre le représentant et le représenté, la symétrisation postulée entre signifiant et signifié est objectivement détruite. Subjectivement, c'est une autre affaire : l'effet de symétrie étant toujours opérant, la conservation de cette peau cérémonielle par la représentation contribue à maintenir (dans l'imaginaire des vivants) l'image d'un cercueil réel plongé dans une actualité indéfinie, un éternel présent, le présent de la cérémonie où le cercueil, fermé depuis peu, est encore fort de son contenu, à savoir de ce cadavre frais, mime provisoire de la vie, « corps » non encore affecté par les « outrages du temps ». Le cercueil factice, drapé d'un drap de pierre (incorruptible), est ainsi, plus complètement encore, une métaphore du « corps », crédibilisée en profondeur par la relation analogique qu'il est censé entretenir avec l'invisible.

On notera une autre forme de métaphorisation implicite du cercueil factice. Dans le cas du tombeau de Châlons-sur-Marne (cf. photographie 5), nous avons affaire à un tombeau *individuel*, à celui d'un ancien commandant et chef d'état-major de la Grande Armée napoléonienne : dans ces conditions le cercueil factice, le signifiant, ne peut renvoyer qu'à un seul et unique signifié, le cercueil réel, et l'effet de symétrie être aisément maintenu en

dépit des différences. Avec le cercueil factice de Dijon (cf. dessin), il en va tout autrement car il prend place sur un tombeau collectif, sur un tombeau de *famille*. Le faux cercueil, dans ces conditions, ne renvoie plus alors à un seul cercueil, n'a plus un signifié singulier. Qu'en est-il alors, objectivement, de la symétrie et du mimétisme supposé de la représentation? Le cercueil factice ayant désormais un signifié pluriel, on ne pourra rétablir une certaine symétrie entre le visible et l'invisible qu'en concevant le faux cercueil comme *signe métaphorique générique* de l'invisible, de tous les cercueils dissimulés, de tous les contenants; qu'en le concevant comme *métaphore générique de la contenance*, c'est-à-dire comme symbole de la plénitude du tombeau.

Toutefois, en essayant de se placer au niveau de la perception cultuelle, on peut imaginer que la fonction impartie au cercueil factice en question sera celle d'un *analogon* (4), c'est-à-dire celle d'un *équivalent perceptif* au travers duquel le sujet vise un objet absent particulier. En l'occurrence, le visiteur pourra, si c'est ainsi qu'il en use, établir inconsciemment une relation arbitraire entre *le* cercueil factice (signifiant générique) et *un* cercueil réel (signifié particulier). Dès lors, pris dans ce contexte psychologique spécifique, le signifiant générique ne vaudra plus que pour (ou ne s'échangera plus que contre) un signifié particulier dans l'esprit de l'observateur. Une fois encore, fantasmatiquement, entre la représentation et le dissimulé, la symétrie et l'identité entre signifiant et signifié se trouvent rétablies et le cercueil factice reconduit à l'état idéal de signe non-métaphorique.

Nous arrêterons là l'étude sémiologique du cercueil factice en tant que signe ambitionnant le statut de signifiant non-métaphorique. Mais nous n'en avons pas pour autant fini avec ses métaphores, ces dérivations métaphoriques du cercueil sur la face signifiante de l'Objet Funéraire. L'étude de deux de ces dérivations va nous permettre, une première fois, de nous écarter de l'empire des signes-singes. Les deux dérivations métaphoriques que nous avons retenues sont *le livre factice* et ce que nous avons appelé *la boîte à Noms* autrichienne.

1. *Le livre factice.* De la Hollande à l'Espagne, du Portugal à l'Italie, en France, en Autriche, en Allemagne, en bronze, en

(4) Terme utilisé par J.-P. SARTRE in *L'Imaginaire.*

pierre, en marbre ou en faïence multicolore, fermé ou ouvert, le livre comme symbole funéraire est très répandu.

Comme nous l'avons déjà dit au chapitre 5, le premier des cercueils est la Bible et « L'opération du lecteur est isomorphe à la résurrection » ([5]). Nous ne sommes nous-mêmes que quelques phrases sur le Livre de la Vie. En France, un peu partout, on peut fréquemment lire sur les tombeaux, telle une sentence mélancolique, le petit texte suivant :

(20) *Le Livre de la Vie*
est le livre suprême
qu'on ne peut ni fermer
ni ouvrir à son choix
On voudrait revenir à
la page où l'on aime
que la page où l'on meurt
est déjà sous nos doigts

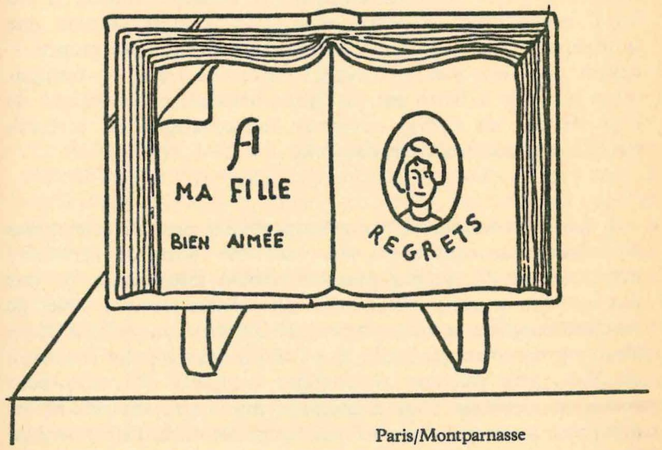
Le livre factice, *fermé*, posé à plat sur la pierre tombale, parfois verrouillé par un lierre ou une ganse dorée, est sans conteste une métaphore miniature du cercueil. Déposé sur le tombeau, petit parallélépipède, il *contient* la vie, ces quelques phrases, ces quelques pages qui font une vie : la page où l'on naît, la page où l'on aime, la page où l'on meurt, toute une vie sur laquelle le livre, tel le cercueil, tel le tombeau, tel le caveau, s'est refermé. Miniaturisation métaphorique du cercueil dissimulé, le livre factice fermé fonctionne comme un *micro-relais analogique* dans l'espace de la représentation, comme métaphore de métaphore, métaphore du « corps métaphorique ». L'effet de symétrie de part et d'autre de la barre n'est plus son problème : il s'offre dans sa différence métaphorique en tant qu'image de la contenance, du plein, se situant d'emblée, contrairement au cercueil factice, au niveau de la similarité formelle et non plus au niveau de l'identité. Il n'est pas « pur » mimétisme, il n'est pas répétition : produit d'une interprétation, il est véritablement une *traduction*, fait d'un glissement paradigmatique avoué. Il se situe en marge du mimétisme absolu. Toutefois, bien que partiellement mimétique, de par sa similarité, il relève toujours de la même intention de dire, du même désir de prouver qu'*ici* il n'y a pas rien...

Mais avec le livre factice, du fait même de sa nature miniature, nous sommes introduits à une perception de la représentation funéraire que nous n'avons pas jusqu'à présent évoquée, quoi-

([5]) G. VINCENT, op. cit., p. 155.

qu'elle soit très importante : nous voulons parler ici de la *perception élémentaire*. Avec le livre factice, on ne retrouve pas cet impérialisme du signe que l'on rencontre avec le cercueil factice, ce signifiant qui s'étend et envahit l'espace de la représentation et le monopolise : le livre factice se donne comme *élément*, comme un élément pris dans un circuit d'éléments, analogiques ou non, avec lesquels il peut entretenir différents types de relations signifiantes, de redondance ou d'explicitation, par exemple. Par ces relations signifiantes diverses, la face signifiante de l'Objet Funéraire s'articule : il y a alors une *structuration syntaxique de la représentation*.

Avec le livre factice *ouvert*, c'est encore autre chose : on accède à la *lecture*, à la lecture du prénom, du Nom, des liens de parenté, du portrait. En poursuivant l'analogie précédente, on peut dire que le livre ouvert est *l'expression métaphorique du cercueil ou du*



Paris/Montparnasse

tombeau ouvert : la lecture est « isomorphe à la résurrection ». Avec le livre ouvert, il y a exhibition symbolique, par l'écriture et/ou la figure, d'une identité, délivrance du nom propre et/ou d'un visage, conservation et actualisation (graphématique et/ou analogique) de l'existant défunt, de l'entité individuelle.

Le livre est là, ouvert, *allongé* sur la dalle ou posé sur un socle, *assis* ou *couché* sur le *dos*, support du nom propre, métaphore du *corps*, il exhibe ce Nom qui lui est propre, qui est sa propriété, qui lui appartient en propre, gravé dans la feuille de pierre, de marbre

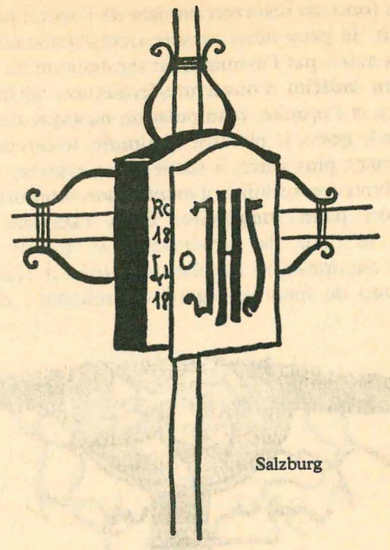
ou de bronze comme un tatouage. Si le livre ouvert est métaphore du cercueil ouvert, il l'est en tant que déploiement du *corps* métaphorique, déploiement singulier et singularisé du corps par le Nom, ouverture, dévoilement d'une intériorité. Horizontal ou oblique, il dépasse le niveau de la simple redondance, de la simple analogie, en accédant à l'individualisation : par le nom propre, il transcende la stricte individuation sarcophagique, affichant l'invisible, exhibant le dedans. Supporté par le livre factice qui lui donne une matérialité, le nom propre « désigne dans une sorte de surgissement, l'être dans son absolue singularité »(6).

« Le nom propre, comme dit Louis Marin, est un nom vide de sens — insignifiant — qui ne se remplit d'une quasi-signification que par référence. » « S'il a une signification, elle ne lui appartient pas, car il est tout entier ouvert à la transcendance de son référent unique : déictique pur »(7), son contexte référentiel immédiat qui le transcende est, en l'occurrence, son support, le livre factice, lui-même métaphore du corps imaginaire (le référent unique), et par lui il prend chair, il prend sens. Il y a alors comme une transparution de l'existant, de sa présence, par le nom propre — devenu signifiant par le contexte : l'ordre du *topos* —, transparence rêvée de la barre par les signes, annulation symbolique de l'opacité par les signes, ouverture fantasmatique du cercueil, ouverture prudente *à l'abri des signes*.

2. *La boîte à Noms.* C'est principalement dans les cimetières autrichiens que nous avons rencontré une forme de dérivation métaphorique du cercueil particulièrement intéressante(8) : une fois dégagée comme métaphore, elle dénote un des objectifs fondamentaux du culte des morts en Occident. *La boîte à Noms* c'est, à proprement parler, ce que l'on pourrait appeler *le cercueil du Nom,* petit élément sémiologique complexe qui, sans pour autant se détacher d'un mimétisme minimum, est affecté de nombreux avantages expressifs en comparaison du livre fermé *ou* ouvert.

Il s'agit d'une petite boîte en fer, généralement peinte en noir, fixée verticalement, frontalisée au centre de la croix dressée sur la tombe. Le visiteur peut ouvrir ou fermer cette boîte à son gré : il

(6) L. MARIN, *Études sémiologiques*, op. cit., p. 34.
(7) L. MARIN, id., p. 76.
(8) A *Hallein, Mittersill, Salzburg, St-Gilgen,* etc., mais aussi à *St-Siegmund,* dans le Tyrol italien, région fortement germanophone, et en Bavière (Cf. Liste des Lieux).



Salzburg

y a choix et manipulation. En ouvrant cette boîte, il y découvre, inscrits sur le fond, le nom propre du mort, le prénom, la profession (occasionnellement) et (assez souvent) un portrait photographique. Toutefois, le portrait peut apparaître sans que le Nom et le prénom du mort soient inscrits; et réciproquement. Autre possibilité : la boîte contient parfois 2 prénoms et 1 ou 2 Noms s'y rapportant.

Individuel ou collectif, tout comme peuvent l'être également le cercueil et le livre factices — c'est toujours de contenants *symboliques* qu'il s'agit —, on peut aisément évaluer les avantages phénoménologiques (expressifs et suggestifs) de ce *cercueil du Nom :* ils résident dans *l'authenticité de l'opération symbolique sur la métaphore.* Alors que le livre factice fermé est figé dans sa fermeture et que le livre factice ouvert l'est dans son ouverture, avec la petite boîte en fer autrichienne on échappe à l'immobilité, on accède à une certaine mobilité du symbole qui provient de la possibilité d'un mouvement réel d'ouverture et de fermeture de l'objet métaphorique : lorsque j'ouvre la petite boîte en fer, j'ouvre *réellement* la métaphore, le faux cercueil, me livrant ainsi, sur la base de cette manipulation effective du micro-relais analogique qu'est le « cercueil du Nom », à une *exhumation symbolique.* Cette exhumation, inscrite dans le rituel, s'en vient

ISTITUTO di SOCIOLOGIA UNIVERSITÀ di PARMA

renforcer la fonction résurrectionniste de l'opération de lecture en la précédant. Je peux ainsi simuler quotidiennement la résurrection de mes morts par l'exhumation symbolique du Nom.

Par ce jeu indéfini d'ouverture/fermeture, véritable *jeu* sur la transparence et l'opacité, manipulation magique de la métaphore, je force, par le geste, le référent dissimulé, le cercueil réel ou tout autre contenant plus vaste, à sortir de sa réserve, à s'ouvrir à la lumière, à livrer son intimité, à exhiber son intériorité de rêve, son contenu, son plein imaginaire. Sous l'autorité de ce signe analogique, le désir de conservation se trouve journellement assouvi. La manipulation rituelle de la *boîte à Noms* autorise un véritable coup de force à l'égard du référent : elle interrompt

Hallein

symboliquement l'obscurité de la rétention, assure, fantasmatiquement, la mise à mort du secret et de la réalité de la mort.

Notons que, dans ce jeu magique, il y a un élément sémiologique important qui intervient, venant renforcer la crédibilité de l'effet d'actualisation : nous voulons parler ici du portrait photographique, déjà utilisé avec le livre factice ouvert. Dans certains cas, la valeur expressive du portrait semble être considérée comme suffisamment grande pour qu'il apparaisse *seul,* pour qu'il actualise seul l'identité d'un mort, sans les explicitations textuelles traditionnelles : Nom, prénom, dates, etc.

Mais qu'est-ce donc que le portrait? Quelle est la fonction primordiale de cet élément plurifonctionnel que nous rencontrerons sans cesse tout au long de notre visite des cimetières? En deçà des connotations multiples dont il est l'objet, le portrait est avant toute chose ce qui « propose un climat physique, un ensemble de choix quotidiens exprimés dans une morphologie, un habillement, une pose » (9); et, dans le monde funéraire, il est plus qu'une proposition : il est l'élément qui participe le plus activement à *l'affirmation d'un climat physique.* « Pour nous tu n'es jamais mort » est-il signifié sous le portrait sans Nom :

(21) *Für uns bist Du nie gestorben* (Hallein)

Inscrit dans un relais analogique, le portrait est l'élément sémiologique qui favorise l'induction fondamentale, le passage imaginaire de l'observable à l'inobservable dans une ambiance de certitude concrète, de corps là. Si, comme le dit Roland Barthes, « il faut en rabattre sur le caractère magique de l'image photographique » (10), ici, au monde des morts, il semble qu'il faille moins en rabattre que d'habitude tant la fonction du portrait se trouve surdéterminée par les rêveries et les folies des vivants : ici, la technique photographique est immédiatement au service de la magie, des mythes, des fantasmes. Le but du portrait, c'est alors de présentifier le mort, concrètement, éternellement. La photographie est « une conjonction illogique entre l'*ici* et l'*autrefois* » (11). Placée dans la *boîte à Noms,* elle se purge de cet *autrefois* et met à la place un *maintenant.* La présence du signe est signe de la présence : le signifié, déterminé analogiquement, est coextensif au signifiant. Le mort représenté est ici et *maintenant :* la photographie est là pour le prouver, le confirmer.

(9) R. BARTHES, *Mythologies,* op. cit., « Photogénie électorale », p. 161.
(10) R. BARTHES, « Rhétorique de l'image » in *Communications 4,* op. cit., p. 47.
(11) R. BARTHES, id., ibid.

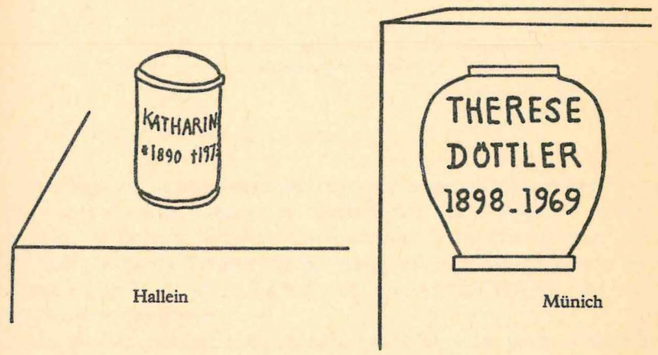
Enfin, toujours dans le cadre des relais analogiques, envisageons une première fois la nature de la relation qui unit l'écriture, le Nom, au portrait. Comme le dit Louis Marin : « Le portrait est figure au double sens rhétorique et plastique du terme : c'est un impropre, mais qui mime la propriété par la ressemblance; le portrait est le double du propre dans la figure, la figure du nom propre par ressemblance au modèle porte-nom ». Et Marin ajoute : « La figure donne dans son impropriété, au nom propre, enfin son contenu »(12). Si l'on s'en tient à cette définition fonctionnelle du portrait, il semble que nous retrouvions ici ce que Roland Barthes appelle la *fonction d'ancrage*(13), c'est-à-dire que face à la chaîne flottante de signifiés que véhiculent les signifiants *Pierre Dupont* et *Johan Schmidt* (chacun de ces signifiants, considérés hors contexte, ne renvoyant à aucun signifié précis, à aucun individu précis si ce n'est à *tous* les individus supposés s'appeler ainsi), le portrait intervient comme ce qui aide à identifier, à ancrer référentiellement ces signifiants; et, réciproquement, le nom propre s'en vient nommer le portrait : l'écriture et le portrait sont donc en interaction, l'un identifiant l'autre et réciproquement. Mais alors, avec cette circularité, cette *complémentarité* du Nom et du portrait, ne passons-nous pas de la *fonction d'ancrage* à la *fonction de relais?* Nous laisserons ce problème pour l'instant en suspens et nous nous bornerons à noter qu'il n'est pas douteux que c'est sur la base de cette « dialectique » entre le Nom et le portrait que nombre de relais analogiques parachèvent leur « remplissage », transcendent leur référentiel imaginaire, l'éternel existant (cf. infra).

Quant aux cas où seul le portrait est employé (cf. dessins : livre factice ouvert, boîte à Noms), amputation volontaire de la reconstitution symbolique de l'identité du défunt, on peut imaginer qu'ils sont issus d'un désir de privatisation ou d'intimisation de la relation entre le mort et les vivants : seuls les proches, les intimes, les amis, les initiés pourront reconnaître dans le portrait sans Nom *Pierre Dupont* ou *Johan Schmidt;* pour eux seulement il continuera à exister : *Für uns bist Du nie gestorben...*

Il reste que le but fondamental de ce chapitre était, dans un premier temps, de présenter ce que nous avons appelé les *signes-singes* et leur finalité (annulation de la barre par effet de

(12) L. MARIN, *Études sémiologiques*, op. cit., p. 78.
(13) R. BARTHES, cf. « Rhétorique de l'image », op. cit., p. 44.

symétrisation); puis, dans un second temps, afin de s'éloigner une première fois de ces signes, de présenter certaines de leurs dérivations métaphoriques et leur fonctionnement. *Le livre factice* et *la boîte à Noms* ne sont pas les seules dérivations existantes; il y a aussi, par exemple, *l'urne factice* (en trois dimensions ou gravée sur la stèle) qui est une représentation à laquelle on pourra appliquer le même type d'analyse que celui qui a été appliqué au livre factice. C'est toujours, au travers de ces diverses images de la contenance, de la conservation symbolique de l'existant qu'il s'agit; c'est toujours un désir de rétention des morts qui se donne à lire.



Hallein Münich

Mais l'important était aussi, par l'analyse du *livre factice* et de *la boîte à Noms*, passant à cette occasion du « non-métaphorique » au métaphorique, de préciser le concept de *relais analogique*, de retrouver, au travers du « comportement des signes » — *behaving of signs* (14) —, le comportement cultuel lui-même et ses motivations fondamentales, de commencer à voir plus clairement en quoi consistent les sémiotiques mimétiques et l'intervention de la métaphore en leur sein, de faire surgir, enfin, un certain nombre de problèmes sémiologiques nouveaux tels que : l'usage du portrait photographique et la relation figure-écriture, l'effet de présence du mort par la présence des signes...

Du cercueil factice à la boîte à Noms, de la copie à la traduction, de l'horizontalité à la verticalité, en passant par l'obliquité du livre factice ouvert posé sur son socle, c'est

(14) Cf. T. A. SEBEOK, « Comment un signal devient signe », in *L'unité de l'homme*, Paris/Seuil, 1974, pp. 64-70.

toujours, en premier lieu, d'un *contenant* qu'il a été question. Le contenant, quel qu'il soit, est toujours évocation du *contenu* et les relais analogiques mis en œuvre, en s'évadant du mimétisme absolu des signes-singes, en se métaphorisant et en se complexifiant, en sont arrivés, par le Nom et le portrait, à l'expression symbolique du contenu. Le désir d'un « climat physique » permanent au cœur de l'après-mort se fait ainsi jour de plus en plus nettement et c'est sur la voie des manifestations les plus nettes de ce désir que nous allons nous engager à présent.

CHAPITRE 16

LE GRAND SOMMEIL

« Si je mourais eh bien je m'endors pour toujours.
On s'endort pour toujours. »

(Octave, 12 ans, cité par G. RAIMBAULT,
L'enfant et la mort)

L'image de la mort-sommeil, que nous avons déjà évoquée à l'occasion de notre analyse de l'inhumation (cf. chapitre 4), a été la plus utile des fictions relativement à la constitution de l'Idéologie de la Conservation. Avec elle, la conservation va devenir une fin en-soi : « La mort est un sommeil éternel » dira le révolutionnaire Fouché...

On trouve déjà cette association entre la mort et le sommeil parfaitement réalisée dans la mythologie grecque : *Hypnos,* dieu du Sommeil, qui procure aux hommes le repos et des rêves agréables, est le frère jumeau de *Thanatos,* dieu de la Mort ; ils sont tous deux les fils de la Nuit. Dans le monde chrétien, l'association demeure :

« David se coucha avec ses pères, et il fut enterré dans la ville de David » (1).

De l'Ancien au Nouveau Testament, l'image de la mort-sommeil intervient quasiment comme une correction de la perception populaire et réaliste de la mort :

« Lorsque Jésus fut arrivé à la maison du chef, et qu'il vit les joueurs de flûte et la foule bruyante, il leur dit : retirez-vous ; car la jeune fille n'est pas morte mais elle dort. Et ils se moquaient de lui » (2).

(1) I. Rois, II, 10.
(2) Matthieu, IX, 23-25.

« Pourquoi faites-vous du bruit, et pourquoi pleurez-vous? L'enfant n'est pas morte mais elle dort. Et ils se moquaient de lui » (3).

« Tous pleuraient et se lamentaient sur elle. Alors Jésus dit : Ne pleurez pas; elle n'est pas morte mais elle dort. Et ils se moquaient de lui, sachant qu'elle était morte » (4).

Mais non! ils ne savaient pas : Jésus réveilla l'enfant. Il la prit par la main « et dit d'une voix forte : Enfant, lève-toi; ... et à l'instant elle se leva; et Jésus ordonna qu'on lui donnât à manger ». Il faut prendre la métaphore au sérieux. La mort n'a rien changé : elle n'est rien. Elle n'est qu'une *singerie* du sommeil.

« Le jeune homme semblait plongé dans un profond sommeil, tant les traits de son visage semblaient bien conservés et offraient de fraîcheur; ses élégants vêtements de mineur, et même les fleurs qu'il portait sur son cœur, étaient intacts et n'offraient pas la moindre trace de flétrissure » (5).

Il suffit de *ne pas croire à la mort,* de ne pas se laisser prendre aux mailles d'un matérialisme trompeur car la nature est mensongère : « Ne considérons plus un corps comme une charogne infecte, car la nature trompeuse le figure de la sorte » (6). Ne soyons pas ridicules comme Marthe qui osa dire à Jésus que son frère, comme il était enterré depuis quelques jours, sentait : la suite lui prouva que non.

Mourir c'est s'endormir, et la mort c'est le sommeil, un « sommeil profond, fort et doux » comme disait Luther. Wilhelm Klemm appelle le sommeil le « singe de la mort » (*Affe des Todes*) : rien n'est plus faux! Pour la *doxa,* et parce qu'elle veut le croire, c'est le contraire qui est vrai : s'endormir ce n'est pas mourir car mourir c'est s'endormir. *Dormir,* le signifiant, devient le signifié tandis que « mourir », le signifié, devient le signifiant. La fiction de la mort-sommeil fonctionne comme négation : comme négation de l'interruption, comme négation de la décomposition, et apporte une image où le désir pourra se fixer, s'investir, s'organiser, se dire. La vieille et angoissante altérité entre la vie et la mort se trouve ainsi détruite par une fiction, par un imaginaire qui prend corps, qui se solidifie et s'articule autour de l'image de la mort-sommeil. La fiction vient remplir le vide de l'après-mort, ce vide suspendu entre la vie et la résurrection : elle

(3) Marc, V, 39-40.
(4) Luc, VIII, 52-53.
(5) E. T. A. HOFFMAN, *Les mines de Falun.*
(6) PASCAL, Lettre à sa sœur Gilberte, 1er octobre 1651.

permet de sémantiser l'absurde, le néant, de substituer au vide la figure dense d'un corps endormi. Cette lassive figure, cette licorne, est née d'une censure du réel, d'une perception bornée à l'identité formelle existant entre le cadavre frais et l'homme endormi : au-delà, c'est la dissimulation, le rêve, la ruse, le mensonge salutaire.

Croyons donc, dur comme fer, que la mort n'est que sommeil et la résurrection un éveil.

(22) *A mon réveil, je me rassasierai de ta vue*
Psaume XVII, 15 (Bellocq)

Accédons à la requête du chevalier de Boufflers sur le tombeau duquel on trouve l'inscription suivante :

(23) *Mes amis, croyez que je dors* (Paris/P.-L. (7))

Et Rosalia Lombardo, la chère enfant, ne dort-elle pas depuis *57 ans!* En tout cas, « elle paraît dormir » et, comme l'affirme l'inscription suivante, gravée sur un tombeau du cimetière du Père-Lachaise :

(24) *La sensation crée la vie* (Paris/P.-L. (8))

En France, en 1793, le révolutionnaire Fouché s'en vient laïciser et donner une ampleur officielle à la fiction de la mort-sommeil; et, magique « effet de la narration sur l'action qu'elle est en train de narrer — cet effet qui passe par la fiction — » (9), le succès de l'association entre la mort et le sommeil sera considérable. Taisez-vous donc mauvaises langues! La mort n'est qu'un sommeil : elle est cette léthargie totale et totalement imaginaire où l'homme conquiert son immortalité.

On peut apprécier quantitativement le succès de cette fiction de la mort-sommeil. Nous avons à cet effet mené une enquête statistique dans les cimetières de France, d'Allemagne et d'Autriche.

Dans le cadre d'une étude synthaxique des épitaphes germaniques (10), nous avons montré que le syntagme allemand *Hier ruht* — dont l'équi-

(7) M. DANSEL, *Au Père-Lachaise,* op. cit., p. 252.
(8) M. DANSEL, id., p. 101.
(9) J. P. FAYE, *Théorie du récit,* Paris/Hermann, 1972, p. 20.
(10) J.-D. URBAIN, *Syntaxe des épitaphes germaniques contemporaines,* mémoire de maîtrise, Université René Descartes/Paris V, U.E.R. de linguistique, 1976, non publié.

valent français est *Ici repose* — était un syntagme figé issu d'une déverbalisation. Cette déverbalisation lui confère le statut syntaxique d'*auxiliaire de prédication* — ce qui est le statut de *c'est* et d'*il y a* en français (11) —. Le prédicat, c'est-à-dire le *noyau* de l'épitaphe, est, dès lors, *le Nom + le prénom*. C'est un *prédicat d'existence*, c'est-à-dire un syntagme qui à lui seul constitue un énoncé complet (12) et qui, en conséquence peut apparaître *seul*, sans aucun auxiliaire de prédication : nous le symboliserons par la formule *FN + LN* (*FN* pour *first name*; *LN* pour *last name*). Sur cette base, nous avons constaté que les épitaphes, les allemandes comme les françaises, ont 3 types d'auxiliaire de prédication :

1. *Ici repose* ou *Hier ruht : HR*
2. *A la mémoire de* ou :
   Zur Erinnerung an
   Zum Andenken an
   Zum Gedenken an
   Zum Gedaechtnis : Z
3. « rien », « zéro », *FN + LN* apparaît seul : ø

Ce dernier auxiliaire de prédication, c'est-à-dire ø, rend les deux autres, HR et Z, facultatifs. A partir de là, on obtient les 3 types standards suivants de l'énoncé funéraire :

1. *HR + (FN + LN)*
2. *Z + (FN + LN)*
3. *ø + (FN + LN)*

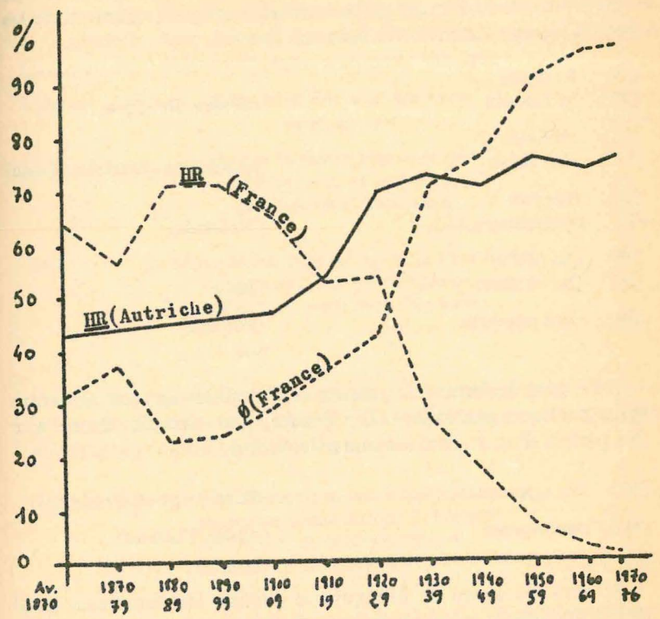
C'est sur la base de ces considérations syntaxiques que nous avons entrepris d'évaluer *la fréquence de HR, Z et ø*, la fréquence respective des auxiliaires de prédication, de « Ici repose », « A la mémoire de » et « zéro ».

Nous avons recensé, dans leur intégralité, 11 cimetières de campagne français (13) nous donnant pour base d'évaluation 3 268 inscriptions, et 1 cimetière autrichien, celui de Fügen (Liste : nº 173), nous donnant pour base d'évaluation 842 inscriptions. Les résultats, en fréquence absolue et en fréquence relative, sont les suivants :

France : 3 268 inscriptions
HR : 1 171 *Ici repose(nt)*, soit 35,83 % ou 0,358 3
Z : 111 *A la mémoire*, soit 3,39 % ou 0,033 9
ø : 1 986 « rien », soit 60,77 % ou 0,607 7

(11) D. François (sous la direction de), *L'emploi de « c'est » et « il y a »*, U.E.R. de linguistique de Paris V, 1974, non-publié.
(12) Cf. A. Martinet, *La linguistique synchronique*, op. cit., p. 212 et suiv.
(13) *Bransles, Chéroy, Diant, Dordives, Egreville, Jouy, Lorrez-le-Boccage, Paley, Vaux s/Lunain, Villebéon, Voulx :* ces villages se trouvent situés dans un cercle de 27 km de diamètre (cf. Liste des Lieux).

Autriche : 842 inscriptions
HR : 571, soit 67,81 % ou 0,678 1
Z : 49, soit 5,81 % ou 0,058 1
ø : 222, soit 26,36 % ou 0,263 6



A la vue de ce graphique, on ne peut que remarquer la très nette domination du thème du sommeil dans les inscriptions funéraires : en Autriche, *HR* franchit la barre des 50 % en 1910/19 et atteint 71,39 % en 1970/76! En France, *HR* reste au-dessus de la barre des 50 % d'avant 1870 à 1920/29. On peut bien sûr s'étonner de la chute de *HR* (France) à partir de 1930, chute que nous avons également constatée en Allemagne (Freiburg-im-B. : 500 inscriptions) : nous pensons qu'elle est imputable à des raisons essentiellement psychologiques et historiques. La mort conçue comme sommeil profond va maintenant de soi : le fantasme collectif de conservation des morts a pris corps, de près ou de loin, autour de cette image rassurante de l'après-mort. Présupposée par tous, collectivement assimilée, usuelle, « démétaphorisée », on n'a même plus besoin de l'écrire sur le tombeau : la simple « énonciation » de l'identité du défunt — *FN + LN* — sur la stèle suffit désormais pour savoir que X ou Y *repose* ici (cf. l'évolution quasiment *symétrique* de *HR* et ø en France). Et puis, çà et là, des *oreillers* de faïence (cf. infra) ou des *croix couchées* (cf. chapitre 18), qui sont autant de signifiants du sommeil, viennent rappeler ce que l'on n'écrit plus, ce que l'on présuppose.

Toutefois, le développement de ces résultats numériques dans le temps donne une idée plus juste du succès de la fiction de la mort-sommeil (cf. schéma). On ne peut, dans tous les cas, nier l'importance historique de cette fiction aux XIX^e^ et XX^e^ siècles. La *stéréotypie* même des épitaphes dénote bien de ce point de vue l'incrustation de l'image dans le mental collectif. Dans tous les pays d'Europe, on retrouve la même formule :

(25)	*Ici repose*	
(25′)	*Ici reposent*	(France, Belgique, Suisse)
(26)	*Hier ruht*	
(26′)	*Hier ruhen*	(Allemagne, Autriche, Suisse)
(27)	*Hier rust*	
(27′)	*Hier rusten*	(Hollande)
(28)	*Qui riposa*	
(28′)	*Qui riposano*	(Italie)
(29′)	*Aqui repousam*	(Portugal) etc.

On trouve également des variantes dialectales de cette structure syntagmatique généralisée. En France, par exemple, dans l'aire des parlers d'oc du sud, on trouve les formes :

(30′)	*Eici repauson*	(Saint-Rémy-de-Provence)
(31′)	*Aqui reposen*	(Ax-les-Thermes)

Et dans les zones de bilinguisme intense, les cimetières aussi sont bilingues : au cimetière de Lingolsheim, en Alsace, les formes (25) et (26) cohabitent tandis qu'à St-Siegmund, dans le Tyrol italien, ce sont les formes (26) et (28) qui se trouvent indifféremment employées dans le même cimetière.

Mais, sous cette diversité superficielle, sous cette diversité des signifiants, c'est toujours du même signifié qu'il s'agit : « le repos ». Diversement actualisé par nombre de signifiants, par la figure comme par l'écriture, ce signifié est omniprésent dans le monde funéraire; et s'il en est ainsi, c'est que son utilité est considérable.

L'utilité de l'image de la mort-sommeil est, à son niveau le plus immédiat, de rendre plus aisé ce que l'on appelle généralement le « travail du deuil », travail dont l'aboutissement est l'acceptation

par le vivant de la mort de l'autre. Le survivant, celui qui reste, par l'interposition de cette image du sommeil, par l'interposition de ce voile métaphorique, n'est plus aussi radicalement confronté au néant, n'est plus aussi totalement envahi par le sentiment de *perte*. La métaphore permet à l'endeuillé d'énoncer indirectement, sans sourciller, la proposition paradoxale *ce mort est vivant* ([14]) car le sommeil c'est encore la vie! Pour mener à bien cette énonciation, certains ont recours au texte biblique :

(32) *Cette jeune fille n'est pas morte*
mais elle dort (Neuchâtel)

(33) *Je suis la résurrection et la vie*
celui qui croit en moi vivra
quand même il serait mort
St-Jean, 11.25 (Alès)

(34) *Je m'endormirai et je me reposerai dans la paix*
parce que c'est vous Seigneur
qui m'avez établi dans l'espérance
Ps. 4 (Sampans)

Mais il y a plus. D'autres, en marge des épitaphes stéréotypées et des citations du texte biblique ([15]), se livrent à toute une série de variations autour de l'idée du sommeil :

(35) « Ici dorment, en une bienheureuse espérance, joints comme ils l'étaient dans la vie, de nobles origine et alliance, les comtes B. » (Venise)

(36) *Endormie dans le seigneur* (Paris/Montparnasse)

Sur la base de la structure syntagmatique standard *HR + (FN + LN)*, on a les variations suivantes :

(37) *Ici*
FN + LN
qui dort
pour toujours (Sainte-Ramée)

([14]) C'est d'ailleurs le titre d'un livre écrit par Paul ALEX et édité à Paris en 1946 aux éditions Paul Leymarie.

([15]) Les protestants, en particulier, utilisent beaucoup le « système » de citations : le cimetière protestant de *Bellocq* (Liste : n° 132), par exemple, en voit fleurir sur pratiquement tous ses tombeaux...

(38) *Hier Schläft* « Ici dort
FN + LN FN + LN » (Hallein)

(39) *Qui dormono*
in una beata speranza
FN + LN (Venise)

(40) *Hier sluimert onze brave*
FN + LN
« Ici sommeille notre cher
FN + LN » (Hilversum)

Puis viennent les invocations...

(41) *Herr gib ihnen die ewige Ruhe!*
« Seigneur, donne-leur le repos éternel! » (St-Siegmund)

(42) *O Herr lasse sie ruhen in Frieden*
« O Seigneur, laisse-les dormir en paix » (Salzburg)

... et les souhaits des vivants aux morts.

(43) *Dors en paix chérie* (Lyon)

(44) *Duerme sin miedo hijo mio*
« Dors sans peur mon fils » (Alcañiz)

(45) *Rust zacht lieveling*
« Repose doucement chéri » (Hilversum)

Bref, les morts,

(46) *zij rusten in vrede* (Hilversum)

« ils reposent en paix ». Un jour, chacun à leur tour, les vivants, les uns après les autres, tombent endormis pour toujours. Ainsi,

(47) *FN + LN*
who fell asleep 2nd may 1953
aged 73 years
« FN + LN qui tomba endormi le 2 mai 1953, âgé de 73 ans » (Londres)

(48) *FN + LN*
in Jezus ontslapen
« FN + LN, dans Jésus tombé endormi » (Klundert)

Alors, en Allemagne, en Autriche et en Hollande, la tombe est appelée « Lieu de repos » et on l'écrit sur le tombeau :

(49) *Ruhestätte der Familie LN* (Allemagne, Autriche)

(50) *Rustplaats van FN + LN* (Hollande)

Le tombeau est un « lit de repos » (Luther), une couche, une place spécialement aménagée en vue du Grand Sommeil. Ainsi, FN + LN, « à 66 ans, s'enfermait dans le sommeil éternel » :

(51) *FN + LN*
di 66 anni
si chiudeva nel sonno eterno (Collesalvetti)

Repose s'oppose à *décompose* tout comme *corps* s'oppose à *cadavre*. *Cimetière* vient du grec *koimêtêrion*, « lieu où l'on dort », de *koimân*, « dormir ». Par la fiction de la mort-sommeil, on « explique » ce que le mort fait là : il fait plus que gésir ; il dort. Et par cette métaphore, la porte s'ouvre à l'évocation directe du corps, figé magiquement par l'imaginaire, conservé dans un sommeil éternel.

(52) *Ici repose le corps de FN + LN*

On rencontre ce syntagme aux quatre coins de la France et ailleurs.

(53) *Ici reposent*
les corps
des familles
COLUMEAU
et
BARTHELEMY (Egreville)

Aux États-Unis, on trouve la forme équivalente [16] :

(54) *Here also rests the body of*
MICAJAH GREEN LEWIS (Nouvelle-Orléans)

Et en Irlande, on peut trouver l'équivalent de notre ancien *Cigît le corps de...*

(55) *Here lieth the body of...* (Killinaboy, Cashel, ...)

[16] Épitaphe trouvée in *New Orleans* de S. M. Lynn, op. cit., p. 143. M. G. Lewis est mort en duel le 14 février 1805 à l'âge de 25 ans.

Avec l'image de la mort-sommeil, on ne se contente plus de suggérer la présence et la permanence du corps — comme c'est le cas avec le cercueil factice (cf. chapitre 15) —; on les « prouve » en le nommant par l'écriture, en le « montrant » par la figure : c'est bien cette intention qui est à la base du monument familial d'Innsbruck (cf. photographie 7), *relais analogique* grandeur nature, représentation en coupe d'un tombeau plein, plein d'un corps, plein de ce *corps-analogon* qui, immédiatement proposé aux regards, suscite le magique effet de symétrie entre le visible et l'invisible (cf. supra). Abstraction est faite ici de tous les contenants opaques, de toutes les enveloppes protectrices, de tous les dissimulants : ce qui est proposé par la représentation, c'est une visée *directe* sur le *corps*.

Là est la nouveauté : avec la mort-sommeil, le mort n'a plus besoin d'être gardé au secret. Le mort n'est plus terrifiant : il est un corps au repos, loin de la pourriture, près du rêve. Il jouit même de la paix, du silence, d'un repos *mérité* (déculpabilisation des survivants).

(56) *Peace, perfect peace* (Carrickmacross)

(57) *Pasteur de l'église réformée*
de Bellocq
de 1871 à 1906
il se repose de ses travaux (Bellocq)

(58) *Époux et papa chéri*
que ton repos soit
doux comme ton
cœur fut bon (Neuchâtel)

Il repose en paix, dans la paix du Christ. Sur le fronton de la porte monumentale du cimetière d'Aoste (Italie), on peut lire :

(59) *IN PACE CHRISTI QUIESCITE* (Aoste)

c'est-à-dire « Reposez dans la paix du Christ ». Et cette recommandation n'est pas vaine car le mort, tout comme le dormeur, n'est pas sourd :

(60) *Lorsque tu voleras*
autour
de cette tombe
fauvette chante-lui
ta plus douce
chanson
(St-Jean-le-Vieux, Wépion, Clermont-Ferrand, etc.)

Le cadavre a été transformé en dormeur et cette transformation, cette « recodification » du cadavre en corps, s'opère sur la base d'une série de désignations métonymiques du mort : le cadavre, comme le dormeur, est immobile, allongé, les yeux fermés.

(61) *Depuis que*
tes yeux sont
fermés les
nôtres n'ont
cessé de pleurer (Aguessac)

(62) *Enfant chéri*
tes yeux se sont fermés
trop tôt (Verdun)

(63) « MAMAN! L'unique tort
que tu as fait à ton mari
et à tes fils a été celui
de fermer les yeux pour toujours » (Rome)

(64) « ADA, ma grande douleur
n'aura de fin que lorsque
à côté de toi
je serai allongé » (Rome)

(65) « ... à côté de ses parents adorés,
placé pour dormir, son Alexandre » (San Giustino)

Nulle part il n'est question de la mort mais seulement d'*aspects du corps*. Par la métaphore du sommeil, par le découpage métonymique du cadavre qui permet la comparaison ou l'établissement d'une identité entre ce dernier et le corps de l'homme endormi, c'est, une fois encore, la négation de la réalité biologique, du processus de décomposition, de la thanatomorphose, qui est rendue possible.

Parvenu à ce stade de notre présentation du Grand Sommeil, il nous faut préciser la fonction et, surtout, le fonctionnement de la métaphore : c'est par elle, principalement, que le mort s'installe dans l'imaginaire des vivants comme une *créature corporelle*. Que l'on réfléchisse à cette occasion à nouveau sur l'organisation interne de l'épitaphe standard du type :

Ici repose Pierre Dupont

Le découpage syntaxique de ce syntagme nous a appris que *Ici repose* remplissait la fonction d'auxiliaire de prédication et que

Pierre Dupont — (FN + LN) — remplissait la fonction de prédicat : *Ici repose* est facultatif et *Pierre Dupont*, le prédicat, est, par définition, le *noyau* de l'épitaphe. Ce prédicat est un *prédicat d'existence*, c'est-à-dire qu'il est à lui tout seul un énoncé complet, auto-suffisant, susceptible de s'auto-actualiser : ceci est prouvé par le fait qu'il peut apparaître seul. De l'analyse syntaxique de ce syntagme, nous dérivons le modèle formel

$$HR + (FN + LN)$$

Si l'on passe à présent du découpage syntaxique au découpage sémantique, c'est une tout autre réalité qui se donne à voir. *FN + LN* dénote l'identité du mort ; *Ici*, le déictique, donne un ancrage topologique à cette identité ; et *repose* spécifie la modalité d'existence de cette identité en ce lieu contextuellement signalé par le déictique. Si l'on admet que le prédicat d'existence — *FN + LN* —, considéré seul, c'est-à-dire non affecté de l'auxiliaire *facultatif* (d'un point de vue syntaxique) *HR*, renvoie à la forme implicite

$$[\text{il y a}]\ (FN + LN)$$

alors on reconnaîtra que prise en elle-même cette forme véhicule un message au contenu incertain, incertitude ne pouvant être levée que par un complément d'informations. Ce complément peut être externe ou présupposé, situationnel ou contextuel ; ou bien encore, il peut être purement et simplement ajouté à la forme primitive, en l'occurrence à *FN + LN : Ici* et *repose*, de ce point de vue, sont des formes ajoutées à la forme primitive et remplissent le rôle non pas de complément syntaxique mais de complément sémantique.

Ici, comme tout déictique, ne prend son sens que par son contexte d'utilisation : s'ajoutant, *sur le tombeau*, à l'actualisation symbolique minimale d'une identité par *FN + LN*, il ne fait que souligner la relation référentielle étroite de l'identité énoncée au lieu. D'une certaine façon, on peut dire que le déictique n'apporte aucune information véritablement nouvelle et ne fait que manifester le *il y a* implicite saisi dès le départ du fait même de l'unité topologique de l'Objet.

Avec *repose* c'est autre chose : il y a un plus d'information évident relativement à la neutralité du *il y a* primitif. Ajouté à la forme linguistique initiale, *repose* apporte un complément d'information qui m'aide à « bien » décoder le contenu du message primitif en en spécifiant le référentiel. Pour reprendre ici une

expression de Roland Barthes, l'élément *repose* « téléguide » [17] le lecteur vers un sens *certain :*

$$Ici \leftrightarrow [\text{il y a}] \rightarrow se\ reposant \leftarrow FN + LN\ [18]$$

Dans *Ici repose Pierre Dupont, repose* a une fonction d'élucidation : il donne à *FN + LN* une densité référentielle accrue, un signifié précis, un support. Sur la base de cette élucidation métaphorique, par le langage *seul* à la surface de l'Objet F., le mort, peu à peu, se trouve affecté d'un contour précis : le sujet porte-nom défunt repose ; c'est un dormeur ; l'identité actualisée n'est pas un signifiant sans signifié...

Avec un syntagme du type *Ici repose le corps de Désiré Dupré*, on peut dire qu'il y a un *renforcement* de l'ancrage de *FN + LN*, l'élucidation précédente étant elle-même élucidée :

$$Ici \leftrightarrow [\text{il y a}] \rightarrow (se\ reposant \rightarrow le\ corps\ de) \leftarrow FN + LN$$

Roland Barthes note que l'élucidation est fondamentalement *sélective* et *répressive* en ce qu'elle attire l'attention du lecteur sur un aspect du réel et refoule les autres. C'est exactement ce qui se passe ici : l'élucidation de l'après-mort par la métaphore du sommeil renvoie au corps et évacue le cadavre, la décomposition, la perte de l'identité, etc. ; elle contraint le lecteur à un seul niveau de perception, sécurisant en l'occurrence.

Signalons toutefois, parce que ce qui précède pourrait le laisser croire, que ces éléments destinés à indiquer le « bon » niveau de perception ne sont pas la propriété exclusive de l'écriture : on leur trouve des équivalents fonctionnels dans le domaine de la figure. Sur un tombeau du cimetière Staglieno à Gênes, une femme est représentée assise, grandeur nature, alanguie, le corps légèrement affaissé. Pense-t-elle ? Pleure-t-elle ? Ou bien est-elle morte ? Je peux répondre négativement sans hésiter à toutes ces interrogations. Il est en effet impossible que j'interprète « mal » la signification de la pose de cet « actant » immobile : il dort. Pourquoi ? Parce qu'il tient des fleurs dans sa main droite et que ces fleurs ne sont pas n'importe lesquelles : ce sont des *pavots*, les fleurs qui font dormir, les fleurs du sommeil. Ces pavots, vis-à-vis

[17] Cf. R. Barthes, « Rhétorique de l'image », op. cit., p. 44.

[18] La double flèche ↔ symbolise la relation de *redondance ;* la flèche → signale le *complément sémantique ;* et la flèche ← indique l'élément linguistique remplissant, à l'intérieur même de l'épitaphe, la *fonction d'ancrage :* par l'interposition de *repose* entre *il y a* et *FN + LN, FN + LN* n'est plus un signe au référentiel incertain.

de la représentation à laquelle ils se trouvent intégrés, remplissent, en tant que totalité élémentaire, la même fonction que le signifiant *repose* vis-à-vis de l'épitaphe à l'intérieur de laquelle il prend place (19).

A présent, « l'utilité » de la métaphore du sommeil commence à apparaître plus nettement. Ceci survient à l'issue d'une réflexion qui s'est essentiellement développée à partir de l'analyse de l'actualisation textuelle de la métaphore. Venons-en maintenant à l'analyse de la *projection figurative* de cette même métaphore dans la matière, à sa manifestation par la figure.

Par l'actualisation figurative de la métaphore, le désir des vivants ne se donne plus à *lire* mais à *voir,* semble se libérer des contraintes de l'écriture, de la discontinuité, de la conventionnalité, de l'arbitraire et accéder ainsi à sa projection totale. L'usage de la métaphore du sommeil n'en apparaît que mieux dans sa finalité : conservation et actualisation fantasmatiques du *soma* par les signes/négation de la thanatomorphose. L'effet de *vie concrète* du mort n'en est que mieux produit!

La projection figurative de la métaphore du sommeil, nous l'avons déjà rencontrée : à l'occasion de notre analyse du gisant (cf. chapitre 11). Le gisant, c'est ce corps représenté allongé, grandeur nature, volumineux, sur le couvercle d'un sarcophage (cf. photographie 1). Il mime l'identité par ressemblance avec le mort dissimulé sous le couvercle (la barre), il la mime « éternellement », et ce *mimant* perpétuel favorise le passage fantasmatique au *mimé,* à l'observation de l'inobservable, à la vision de l'invisible, dès lors conservé. La tête du gisant, enfin, est posée sur un ou plusieurs oreillers et son corps sur une couche : il dort.

Il faut procéder ici à un découpage fonctionnel de la figure. Trois éléments sémiologiques fondamentaux se détachent : le *corps* et le *visage* sont les deux premiers; le troisième est le *support* des deux précédents. C'est l'association de ces trois éléments qui fait naître le *mimant* dans toute son efficacité : c'est par cette association qu'il devient opérationnel.

Le corps, dans sa fonction sémiologique, est le signe de l'individuation, ce par quoi l'être de l'existant se manifeste dans le sensible : « C'est par lui, comme le dit Socrate, que l'âme signifie

(19) Ce n'est pas la première fois que nous établissons ainsi une *identité fonctionnelle* entre des éléments de nature graphématique et des éléments figuratifs : cf. notre analyse du gisant à la fin du chapitre 11.

ce qu'elle veut dire ». Le corps représenté est donc la pétrification indispensable et préalable par laquelle le mort se trouve maintenu en tant qu'existant dans sa plénitude somatique. Mais l'acceptation de cette plénitude imaginaire par les vivants ne peut survenir à l'issue de la simple représentation d'un corps allongé : il y a *l'ordre du topos* et *la stratégie du signe* à l'égard de la barre dont il épouse la géométrie (cf. sémiotiques mimétiques).

Le visage est ce qui vient parachever la représentation d'une identité : avec lui, on passe de l'individuation à l'individualisation. Condamner quelqu'un à perdre sa tête, c'est surtout le condamner à perdre son identité. Le visage est ainsi, pour s'exprimer métaphoriquement, le *nom propre* du corps, ce par quoi ce dernier accède vraiment à la singularité. Le visage représenté est un *signe ressemblant* dont toute la fonction est d'individualiser. Face à un gisant célèbre, « je vois, comme dit Louis Marin, le nom dans sa figure » (20) : il lui ressemble, *c'est bien lui.*

Corps + visage = identité : c'est le *soma* + le *nom propre* traduits dans la figure. Le visage, par contiguïté, contamine le corps et lui donne son identité, une individualité, *son* être. Le visage est un acte de propriété : il est la *marque* par laquelle le corps propre se rend à lui-même, s'approprie, s'affirme comme singulier, à soi uniquement. Un corps sans visage, c'est un cercueil sans Nom : considéré en-soi, abstraction faite du visage, le corps représenté est fonctionnellement équivalent, en tant que signe, au cercueil. Néanmoins, il a un avantage considérable sur le cercueil : sa nature de substitut, de signifiant, de métaphore, se trouve diluée dans la ressemblance. Puis survient le visage, et le corps propre se trouve redoublé dans sa propriété, re-marqué univoquement en elle.

Certains toutefois, dans leur souci d'individualisation des morts, peuvent se référer *collectivement* à la première des individualités, au *modèle :* le Christ. C'est, par exemple, ce que semble avoir choisi la famille Prantl à Innsbruck (cf. photographie 7). Le Christ ici représenté, visiblement inspiré du *Christ au Tombeau* de Hans Holbein le Jeune (1512), fonctionne comme un *intermédiaire générique* à l'intérieur de ma relation au mort, ma relation à l' « Autre », ma relation d'identification (cf. début chapitre 6) : c'est que le Christ est tout autant une incarnation de l'homme singulier qu'une incarnation de l'humanité. Le Christ d'Innsbruck est un équivalent perceptif générique (*analogon*) du corps singulier au travers duquel, aidée en cela par les noms et

(20) L. MARIN, *Études sémiologiques,* op. cit., p. 79.

prénoms gravés sur le tombeau, la relation d'identification au mort peut s'établir. Les noms et prénoms inscrits en dessous de cette représentation du Christ au tombeau remplissent la *fonction de relais* au sens barthien du terme : ce sont des *compléments* qui, en venant singulariser le corps « universel » représenté, me permettent de « viser », par-delà l'opacité de la barre, l'existant imaginaire (Alois, Magdalena ou Ernst Prantl). Avec le Christ d'Innsbruck, nous avons affaire à un *relais analogique générique* tout comme dans le cas du cercueil factice de Dijon, ce cercueil « collectif » posé sur un caveau de famille, ce cercueil qui est une image générique de la contenance (cf. chapitre 15). Le Christ d'Innsbruck est une représentation générique du sommeil, du Grand Sommeil des morts.

Toutefois, afin que ce type de représentation apparaisse véritablement comme une représentation du Grand Sommeil, encore faut-il que certains signifiants prennent en charge la dénotation de ce sommeil. Le signifiant de dénotation le plus complet du sommeil sera bien entendu *la couche* telle qu'on la trouve représentée *supportant* le gisant (cf. photographie 1) ou bien encore *le lit*, ce qui est, par exemple, la configuration générale du tombeau Charles Pigeon au cimetière Montparnasse (cf. photographie 6). Mais cette dénotation du sommeil pourra être également assumée par un signifiant plus discret tel que *l'oreiller*, ce que semble symboliser le renflement de la pierre sous la nuque du Christ d'Innsbruck (cf. photographie 7). L'important, dans tous les cas, c'est de dénoter le sommeil en aménageant univoquement tout ou partie du *support* de la représentation du mort. Alors, la mort, ainsi représentée, n'est plus qu'une singerie du sommeil : nous voici à nouveau en plein dans l'univers des signes-singes et ce sera, très logiquement, l'horizontalité qui sera le *plan pertinent* de la représentation.

Néanmoins, avec la métaphore de la mort-sommeil, la représentation change de nature : elle n'est plus évocation du corps dissimulé (cf. cercueil factice) mais exhibition de l'invisible. La représentation s'organise ici autour d'un simulacre de visée directe du corps par-delà la mort, par-delà la barre. Ce passage de l'évocation à l'exhibition se trouve être parfaitement reflété avec le tombeau de la photographie 8 : une extrémité du monument figure un cercueil tandis que l'autre figure une couche et le passage de l'une à l'autre de ces extrémités se réalise en continuité grâce au flou introduit par la représentation d'un drap mortuaire entre les deux ; c'est dans les plis de ce voile que la métaphore du sommeil prend corps, que le mort sort de son cercueil, que le corps et le visage se laissent apercevoir...

On conçoit ici fort bien l'importance des signifiants de dénotation du sommeil : ce sont eux qui permettent au mort de sortir de sa boîte ; ce sont eux qui justifient son exhibition, qui motivent l'apparition de son corps dans l'espace de la représentation, à la surface de l'Objet Funéraire. Et, puisqu'il est dit que la mort est un sommeil, la représentation du mort endormi peut prétendre au statut de signe analogique de l'invisible. L'opacité de la barre se trouve ainsi symboliquement annulée : transparence et conservation.

C'est par l'intervention de ces signifiants du sommeil venant *supporter* l'actualisation figurative du défunt (corps + visage) que la représentation devient pleinement opérationnelle, efficace. C'est seulement par la conjonction de ces divers signifiants que la représentation peut prétendre au statut d'*analogon parfait*, au statut d'équivalent perceptif complet, au statut d'*imitation*, soit, comme le dit Tzvetan Todorov, être « interprétée comme une motivation qui s'établit entre les deux faces, signifiante et signifiée, du signe »([21]), entre les deux faces, visible et invisible, de l'Objet Funéraire en l'occurrence. Il y a alors sentiment de transparution du mort, de transperception, effet de présence et de permanence du défunt.

On peut évidemment toujours mettre en doute l'authenticité de cet *effet* et ce d'autant plus aisément que je viens d'en parler : parler de l'effet (de vie, de présence, de réel), c'est d'une certaine façon le détruire car c'est le présenter pour ce qu'il est et non ce qu'il veut être, à savoir la vie elle-même, la présence elle-même, la réalité elle-même. Parler de l'effet de présence, c'est donc, de ce point de vue, en voulant l'affirmer dans son efficacité, le détruire : en l'objectivant, je le détruis dans son efficacité subjective. Mais cette destruction est fort provisoire. Sitôt *en situation*, tout change : le doute s'estompe, l'effet est là. Par l'organisation de l'apparence, il est immédiatement ressenti, non réfléchi. Il y a à cet égard, des comportements, des remarques entendues ça et là, qui ne trompent pas. D'ailleurs, les vivants n'ont-ils pas fondamentalement *intérêt* à croire en cette présence des morts, à s'en persuader, ne serait-ce que pour nier leur propre mort, leur mort future, et accorder aux signes le plein pouvoir ?

« Balzac, Nerval, Apollinaire, etc. Toutes ces présences me rassuraient et infusaient un pouvoir de vie, une réalité à mes études »([22]).

([21]) T. Todorov, *Théories du symbole*, Paris/Seuil, 1977, p. 161.
([22]) M. Dansel, *Au Père-Lachaise*, op. cit., p. 10.

Le cinéma, nous dit Christian Metz, a un avantage considérable sur la photographie en ce qu'il apporte un *indice de réalité* supplémentaire à la représentation : le mouvement. Il est vrai que « le mouvement donne aux objets une « corporalité » et une autonomie qui étaient refusées à leurs effigies immobiles, il les arrache à la surface plane où ils étaient confinés, il leur permet de mieux se détacher comme « figures » sur un « fond »; libéré de tout support, l'objet se « substantialise »; le mouvement apporte le relief et le relief apporte la vie » ([23]). La représentation funéraire, qui s'efforce de produire une illusion de vie, ne possède pas le mouvement mais elle possède, d'emblée, le relief qui « apporte la vie ». Pour elle, le non-mouvement n'est pas un obstacle à son projet, pas plus que ne l'est d'ailleurs la non-autonomie de l'effigie par rapport à son support : le support dénote le sommeil et le non-mouvement est le signe de l'immobilité *vivante* de l'homme endormi. Motivées par la métaphore, les figures se mettent secrètement à respirer, la vie s'injecte dans l'immobile, le silence n'est pas vide de sens.

([23]) C. METZ, *Essais sur la signification au cinéma I*, op. cit., p. 17.

CHAPITRE 17

LE GRAND SOMMEIL

(suite)

Ainsi, le support indispensable à la représentation apaisante des morts doit-il être un signifiant du sommeil : un corps peut être représenté allongé, alangui, et le visage offrir une face paisible aux yeux fermés, rien ne me prouve que c'est d'un dormeur qu'il s'agit. Il me faut des preuves, des indices, des marques univoques du sommeil. Ce support, ce peut être un *lit*, une *couche* mais aussi un *oreiller* ou quelques *pavots*, signes métonymiques du sommeil...

Jusqu'à présent, notre analyse de la projection figurative de la métaphore du sommeil n'a principalement porté que sur des projections homogènes, c'est-à-dire sur des représentations *intégrales* de la métaphore *par la figure* où se trouvent, en conséquence, *figurés* les trois éléments actualisateurs fondamentaux dégagés précédemment : 1. *le corps;* 2. *le visage;* 3. *le support*. De cela, il faut rapprocher le syntagme *Ici repose le corps de FN + LN* (de *Désiré Dupré*, par exemple) : il n'est rien moins, lui aussi, que la projection homogène de la métaphore du sommeil réalisée intégralement *par l'écriture*. Dans l'écriture, comme dans la figure, on retrouve ici actualisés les trois signifiés fondamentaux que sont le « corps », l' « identité » et le « sommeil » au travers de signifiants qui, pour ne pas être de même nature, n'en sont pas moins fonctionnellement équivalents relativement à l'actualisation de l'image de la mort-sommeil.

De cette équivalence fonctionnelle des signifiants, nous dériverons donc la table des équivalences à la page suivante.

Par cette table, trois paradigmes (1., 2. et 3.) apparaissent et toute une combinatoire s'offre à nous. Elle va nous permettre d'approcher plus encore les différentes formes que prend l'actua-

			1.	2.	3.
Signifiants	Figure	A	*corps*	*visage*	*lit, couche, oreiller, pavots, ...*
	Écriture	B	*le corps de, the body of, ...*	*FN + LN*	*repose, rests, ruht, riposa, ...*
Signifiés			« corps »	« identité »	« sommeil »

lisation symbolique de la métaphore du sommeil, étant entendu que cette actualisation est rarement entièrement figurative, qu'elle se réalise fréquemment par l'écriture seule et le plus souvent par le mélange des signifiants du type A et du type B, par le mélange de la figure et de l'écriture...

Sur la base de cette table d'équivalences, on formalisera la projection intégrale et exclusive de la métaphore *dans la figure* de la façon suivante :

(I) $$A1 + A2 + A3$$

Cette formalisation est la *somme programmatique* (1) qui détermine la production du gisant. De même, pour l'actualisation exclusive de la métaphore par l'écriture, on obtiendra :

(II) $$B1 + B2 + B3$$

Pour le syntagme standard, le syntagme le plus fréquent, du type *HR + (FN + LN)*, soit, par exemple, *Ici repose Pierre Dupont* ou *Qui riposa Paolo Ponti*, on obtiendra, car nulle part, en s'en tenant au texte seul, il n'est fait mention du corps :

(III) $$\varnothing + B2 + B3$$

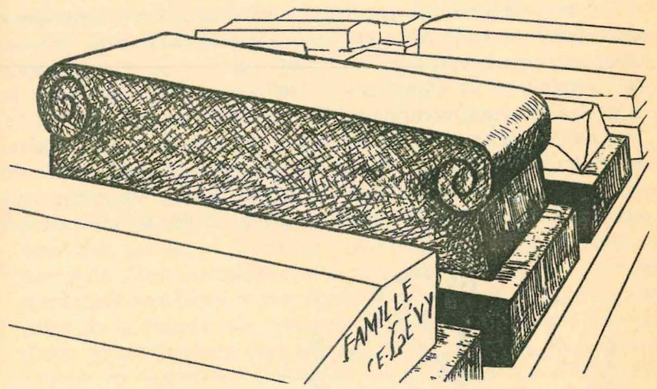
Mais c'est avec les cas mixtes, c'est-à-dire avec les projections mixtes de la métaphore du sommeil, que le dégagement de *la*

(1) C'est en effet d'un programme qu'il s'agit : il n'est question ici, avec cette formalisation, que d'un fractionnement puis d'une addition-somme des signifiants à partir desquels la représentation s'organise. L'ordre ici n'est pas pertinent : on aurait pu aussi bien écrire « A3 + A1 + A2 ». La *somme programmatique* en question n'est ni une séquence narrative comme chez V. PROPP (cf. *Morphologie du conte*) ni une chaîne abstraite de l'agencement réel des signes, mais un programme symbolique duquel découlera l'agencement original et spécifique de la représentation en fonction des types de signifiants retenus.

somme programmatique qui est à la base de chaque monument va être particulièrement éclairante.

Qu'est-ce qu'une projection mixte? C'est, comparée aux projections précédentes, l'actualisation *hétérogène* de la métaphore du sommeil, c'est-à-dire une projection mêlant pour se réaliser les signifiants de type A et de type B, la figure et l'écriture.

Ce qui se passe généralement, au niveau des projections mixtes les plus simples, c'est la conservation d'un signifiant figuratif appartenant au troisième paradigme (A3) : pour le reste, on se reporte sur l'écriture. C'est par exemple le cas d'un monument de St-Brieuc qui ne représente plus, très stylisé, qu'un lit ou une



St-Brieuc

couche (?) d'où le corps est absent. Ce type de monument est assez fréquent. Si sur lui on trouve simplement gravé un (ou plusieurs) *FN + LN*, on aura alors la *somme programmatique* suivante :

(IV) $$\varnothing + B2 + A3$$

Toutefois, ce type de programme est relativement rare. Le plus souvent, on rencontre des *redondances* résultant, comme le dit Roland Barthes, de la « transgression du partage ordinaire » en syntagme et paradigme, c'est-à-dire résultant de « l'extension d'un paradigme sur le plan syntagmatique » (2). Ainsi, par exemple, si

(2) R. BARTHES, *Éléments de sémiologie* in *Communications 4*, op. cit., p. 129.

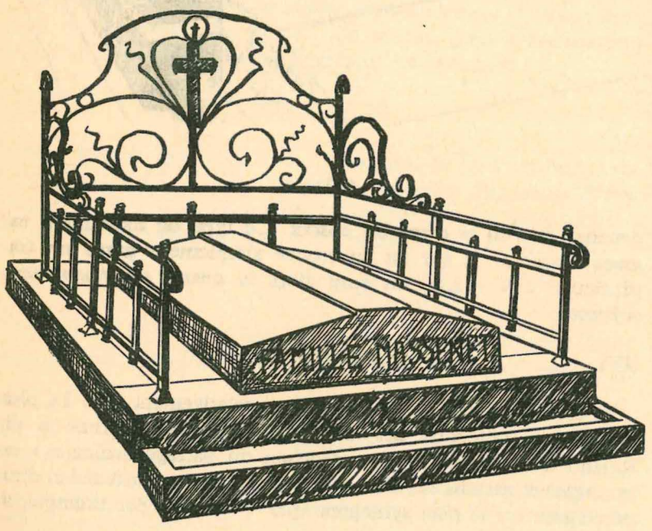
l'on trouve sur le monument de St-Brieuc l'inscription *Ici repose FN + LN,* alors il y a, dans l'espace de la représentation, aplatissement « syntagmatique » du troisième paradigme, ce que la *somme programmatique* reflétera de la façon suivante :

(V) $$\text{ø} + \text{B2} + (\text{A3} + \text{B3})$$

Si, enfin, sur le même monument, on trouve l'inscription *Ici repose le corps de FN + LN,* on aura :

(VI) $$\text{B1} + \text{B2} + (\text{A3} + \text{B3}).$$

On doit souligner ici que dans le domaine des représentations funéraires une large place est faite à la *redondance :* on ne peut donc espérer trouver, dans la plupart des cas, une relation idéale de *complémentarité* (fonction de relais) entre les signifiants de type A et les signifiants de type B, entre la figure et l'écriture. Le langage funéraire n'est pas un langage économique : il se répète, se dédouble, multiplie les signifiants pour un même signifié (cf. infra). Cette nature redondante du langage funéraire qui consiste à répéter le même signifié à travers divers signifiants est à



Egreville

la mesure même d'une obsession, d'un fantasme, déjà dénotés par la structure de l'Objet Funéraire (cf. chapitre 12). Répéter, répéter, répéter jusqu'à y croire et se persuader ainsi par cette multiplication des signes qu'ils sont tous les signifiants d'un référentiel véritable : « L'habitude [3], comme l'a dit Pascal, sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses, et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement » [4].

Pour ce qui est de la conservation exclusive du signifiant figuratif du troisième paradigme (A3), nous signalerons les autres formes suivantes : le *baldaquin* néo-gothique qui a fleuri dans nos cimetières au siècle dernier et la structure en fer forgé, véritable imitation d'un cadre de lit, entourant la pierre tombale.

Ces formes, outre le fait qu'elles connaissent de nombreuses variantes stylistiques, ne sont pas les seules. Notre but, toutefois, n'est pas ici d'en dresser un *lexique* mais bien plutôt, à travers elles, « de retrouver les articulations que les hommes font subir au réel » [5].

Il est des cas plus complexes (que ceux jusqu'ici exposés) de projection de la métaphore du sommeil : cette complexité provient de la nature quelque peu particulière de certains des signifiants employés, ceux-ci ne se prêtant pas d'emblée à une interprétation univoque. C'est notamment ce à quoi nous introduit un type de monument fort banal et fort répandu que l'on trouve aux quatre coins de la France. Ce monument se compose essentiellement d'une pierre tombale à la surface de laquelle une *croix* a été dégagée en demi-relief. Le monument particulier que nous avons retenu pour cette nouvelle analyse est, comme beaucoup d'autres, de ce type mais il a intégré à sa configuration générale un élément symbolique qui nous révèle la nature fondamentalement *polysémique* de la croix, à savoir un oreiller factice en faïence. Cet oreiller a été placé à l'intersection, précisément, des deux axes qui composent la croix. La croix, d'ordinaire, c'est un symbole chrétien, un symbole de foi, mais c'est aussi, et nous nous contenterons de l'affirmer pour l'instant (cf. chapitre 18), une *représentation métaphorique du corps :* ne dit-on pas à son propos qu'elle a des « bras » et une « tête »? Il se trouve que c'est exactement à l'endroit où la « tête » prend naissance, à la « nuque » de la croix si l'on peut dire, que l'oreiller en

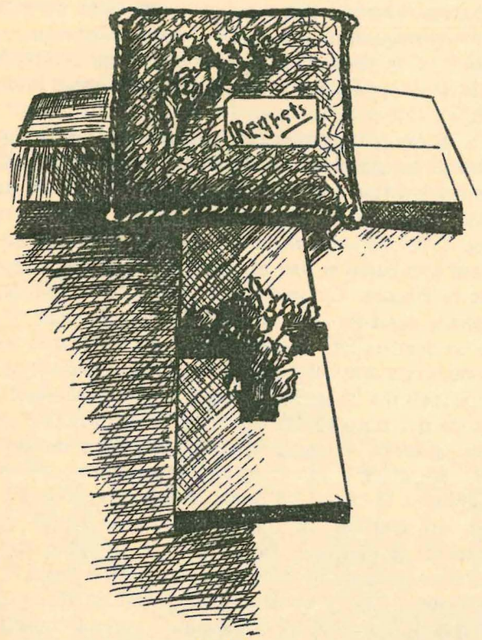
(3) L'habitude, ce n'est jamais que la *répétition* d'un geste, d'une parole, d'un parcours, etc.

(4) PASCAL, *Pensées,* IV, 252.

(5) R. BARTHES, *Éléments de sémiologie,* op. cit., p. 114.

faïence a été déposé *et pas ailleurs :* ceci indique clairement comment la croix couchée est, fondamentalement ou inconsciemment, interprétée. La croix ainsi représentée est saisie comme une représentation (métaphorique) du corps allongé — noter à cette occasion l'usage du plan horizontal : elle fonctionne donc comme *relais analogique* et l'oreiller factice vient indiquer que cette horizontalité symbolique de la croix est celle du sommeil. Nous avons donc ici, avec ce monument, une projection incomplète de la métaphore *dans la figure* dont la *somme programmatique* est :

(VII) $\quad A1 + \emptyset + A3$



St-Brieuc

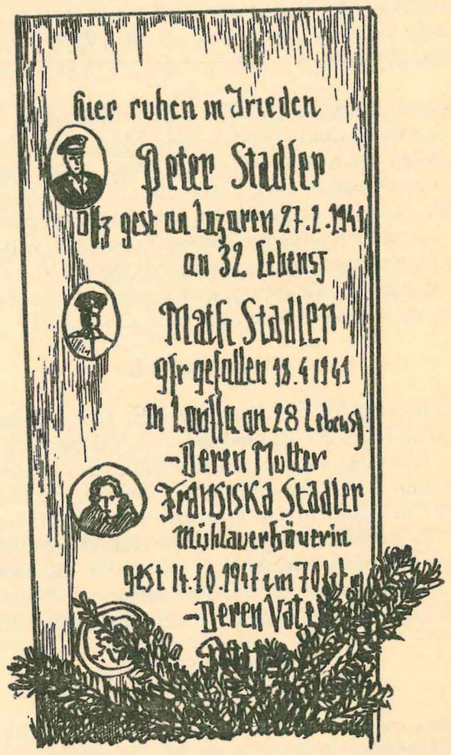
Le lecteur aura rajouté de lui-même le signifiant *croix* parmi les signifiants de type A de la table des équivalences (cf. supra), à l'intérieur du premier paradigme. On peut affiner la formalisation précédente en indiquant par des indices si les signes figuratifs

utilisés sont, comme *la croix,* métaphoriques (indice x) ou, comme *l'oreiller,* métonymiques (indice z). On obtient alors :

(VIII) $\quad A1x + \emptyset + A3z$

Qu'à cette projection figurative de la métaphore vienne s'ajouter, comme c'est souvent le cas, de part et d'autre de la croix, l'inscription *Ici repose FN + LN* et on aura la somme programmatique suivante :

(IX) $\quad A1x + B2 + (A3z + B3)$



St-Gilgen

Qu'enfin, de part et d'autre de la croix, on trouve incrit *Ici repose le corps de FN + LN* et on aura :

(X) (Alx + B1) + B2 + (A3z + B3)

Ne manque alors à ce monument qu'un *visage*, qu'une représentation figurative de l'identité, pour que nous assistions à la « syntagmatisation » des trois paradigmes de la table des équivalences...

A ce propos, nous achèverons cette présentation des différentes formes de projection de la métaphore du sommeil en renouant avec le problématique usage du *portrait* (cf. fin chapitre 15). Quel est, en l'occurrence, le statut fonctionnel de ce signifiant dans le cadre de cette projection? L'occasion nous est donnée de répondre avec le très classique monument de St-Gilgen, stèle déclinant 4 identités, affichant 4 fois *FN + LN* et 4 portraits photographiques.

L'épitaphe commence par *Hier ruhen in Frieden* (« Ici reposent en Paix »), soit B3; puis vient, 4 fois, *FN + LN (Peter Stadler, Math Stadler,* etc.), soit B2; vient enfin, 4 fois également, *le portrait,* régulièrement fixé à côté de *FN + LN,* le prédicat d'existence, le noyau de l'épitaphe, avec lequel on peut dire qu'il est dans une relation de *co-prédication* (6), soit A2 : le portrait c'est un *visage* et, en conséquence, son apposition à *FN + LN* sur une même stèle entraîne l'aplatissement syntagmatique du deuxième paradigme de la table des équivalences. On a donc :

(XI) ø + (A2 + B2) + B3

Mais le portrait, ce n'est pas que cela. Étant donné le crédit objectif qu'on lui porte généralement — « il propose un climat physique » (Barthes) —, c'est aussi comme un *fragment du corps* qu'il se donne à voir, comme un prélèvement du corps propre dont il est un *signifiant métonymique,* soit Alz. En participant également du premier paradigme de la table des équivalences, le portrait est donc *polysémique :* il recouvre les signifiés auxquels renvoient ordinairement Al *et* A2 (« corps » + « identité »). On parvient, de la sorte, à la somme programmatique suivante :

(XII) Alz + (A2 + B2) + B3

(6) Le portrait, abstraction faite de son contenu figuratif qui constitue à lui seul un message, est également, formellement, une unité bien délimitée qui rend possible son *intégration syntagmatique* à la chaîne écrite (cf. momument de *Saint-Gilgen*). Pouvant ainsi être considéré syntaxiquement, il est donc à la croisée de deux messages.

Sur cette base, nous allons pouvoir apporter un premier élément de réponse à la question concernant la fonction du portrait que nous avions laissée en suspens au chapitre 15, à savoir « le portrait remplit-il la *fonction d'ancrage* ou la *fonction de relais* vis-à-vis de *FN + LN,* vis-à-vis du Nom? ». On peut dire ici que le portrait photographique assume *simultanément* la fonction d'ancrage, en ce qu'il donne à l'actualisation de l'identité un *corps* (7), et la fonction de relais, en ce que donnant un *visage* à l'actualisation de l'identité par le Nom il complète *FN + LN* (8).

Quant à *l'ellipse* fréquente des éléments A1 et B1, signifiants renvoyant au signifié « corps », elle s'explique désormais fort bien dès lors que l'on admet que ce signifié peut être l'objet d'une actualisation indirecte par un autre signifiant : c'est le cas du portrait photographique; c'est également le cas du signifiant *repose* ou *dort* dans *Ici repose* ou *Ici dort FN + LN :* ce qui dort ne peut être que vivant et donc avoir un corps.

Notons enfin, sur la voie de *la redondance,* des cas de redoublement du *même* signifiant. Par exemple, si l'on considère à nouveau le dessin du monument de St-Brieuc composé d'une croix en demi-relief sur laquelle est posé un oreiller de faïence (cf. supra), alors on remarquera qu'une seconde croix, plus petite, est posée sur la première, soit 2A1. De même, il arrive que sur un monument soit représenté deux fois le visage du défunt, une fois par une sculpture, une fois par une photographie vernissée, soit 2A2 (buste) ou 2A1 (cf. photographie 20).

Nous arrêterons ici cette approche formelle de la métaphore du sommeil sans exploiter davantage notre table des équivalences que l'on complétera par soi-même (*croix* en A1, *portrait* en A2). Nous n'avons voulu, à cette occasion, par l'analyse des signes les plus courants, qu'introduire et sensibiliser à *l'omniprésence de l'image de la mort-sommeil* dans le monde des morts. Reste, pour achever ce second chapitre consacré au Grand Sommeil, à observer comment ce sommeil est conçu et imaginé par les vivants.

Pour les plus chrétiens d'entre eux, le Grand Sommeil est conçu comme une *attente béate* de la résurrection promise par le Christ.

(7) Ce corps se trouve à son tour « ancré » par la métaphore du sommeil, par les signifiants *repose, ruht, riposa, schläft, rests, sluimert,* etc.

(8) Sur cette bi-fonctionnalité du portrait photographique nous reviendrons encore (cf. chapitre 22).

(66) *Hier erwartet die von Christus verheissene Auferstehung FN + LN...*
« Ici attend la résurrection promise par le Christ FN + LN... »
(Innsbruck)

Les morts sont là, endormis « dans une bienheureuse espérance », *in una beata speranza :* ils savent que le Seigneur tiendra sa promesse.

(5) « Je sais que mon Sauveur vit!
Dans ma chair je regarderai Dieu. » (Salzburg)

(67) *Ici reposent*
dans l'attente de la bienheureuse résurrection
les corps de...
(Paris/Montparnasse)

(68) *Ici repose*
en attendant la résurrection
FN + LN (Sampans)

(69) *Christ*
dans le silence
de notre
terre natale
nous attendons
ton règne (Charroux)

L'après-mort est sauvée de l'absurde : elle est pleine d'une attente contenue. Puis viendra le jour où,

(70) « Comme la fillette de Jaïrus,
le Seigneur réveillera les siens à la vie ».
(Bludenz)

Et pour les vivants, que reste-t-il d'autre à faire (ou à faire semblant de faire) sinon ce que lui ordonne cette inscription trouvée sur un tombeau de la fin du XVIII^e siècle à Poitiers :

(71) *Priez et veillez*
car bientôt les morts
seront réveillés (Poitiers)

On notera que cette inscription a quelque chose de menaçant. Elle traduit une peur, située désormais aux confins de l'imaginaire tout occupé par le fantasme de la conservation, cette peur ancestrale du retour des morts dans le monde des vivants, la peur du réveil des morts. A ce propos, le sociologue et philosophe

allemand Werner Fuch nous dit que l'inscription *Repose en paix* (*Ruhe in Frieden*), terminale et présente dans de nombreuses épitaphes, peut être également interprétée comme une objurgation symbolique contre le toujours « possible » retour du mort (°). Que le mort reste donc où il est : qu'il dorme et ne nous dérange pas; qu'il jouisse simplement de son repos, pour son bien et pour le nôtre!

De fait, parvenu à ce stade du fantasme, pour les moins chrétiens ou les plus inquiets, le sommeil ne se justifie plus : il est une fin en soi. Les morts dorment : c'est tout. Le mort est...

(72) *... endormi dans la paix du Seigneur* (Poitiers)

où il...

(73) *... dort*
pour toujours (Sainte-Ramée)

Le mort, alors, n'attend plus rien :

(74) *Ici dort du sommeil éternel*
G. Étienne LANCERY
né le 31 août 1827
décédé le 19 nov. 1902 (Londres)

Qu' « il repose en paix, comme il a vécu en paix » :

(75) *Repousa em paz*
como em paz viveste (Venda Nova)

Le mort est ainsi promis mais aussi condamné à une vie immobile, séquestré dans une léthargie sans fin. Qu'il dorme doucement et douillettement dans son gîte : voilà tout. Le mort paraît alors familier, quotidien, voisin, proche.

(76) *Slaap zacht lieve Peterje*
« Dors doucement cher petit Pierre » (Klundert)

Plongé dans la paix et le silence, immergé dans l'obscurité, le mort en tant qu'existant devient tolérable, respectable, *inoffensif*,

(°) W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main/Suhrkamp Verlag 1969, p. 143 : « ... die Inschrift » Ruhe in Frieden! « ist die alte Beschwörungformel gegen die wiederkehrende Leiche, den unheilstiftenden Wiedergänger. »

marginalisé par l'éternité de son sommeil. Les vivants qui, au fond, se sentent coupables, promettent *en échange* à leurs morts le souvenir éternel.

(77) *Le temps qui efface tout*
n'efface pas le souvenir (Sallanches)

(78) *Tout passe*
tout s'efface
hors
le souvenir (Mouthier)

(79) *Ton souvenir à jamais impérissable*
restera gravé dans nos cœurs (Aguessac)

(80) *« Ceux qu'on aime*
ne meurent point »
Wagner (Alès)

Drôle d'amour en vérité que celui porté par les vivants aux morts : amour de geôliers pour des détenus à perpétuité auxquels on offre des fleurs mais dont on n'ouvre jamais la porte de la cellule. Mais il est vrai que si l'on ouvrait la porte de cette cellule-là, ce serait l'imaginaire doxal lui-même qui serait mis à mort : le geôlier découvrirait qu'il ne surveille qu'une cellule vide de tout existant, déserte, le sol jonché de pourriture. C'est donc sur la base de cette organisation pénitentiaire de la mort que le mort devient un existant pacifique, présence mais non pas menace.

Quelle est donc la *nature* du sommeil des morts et comment se le représente-t-on? Chrétien ou non, indéfini ou éternel, il est de toutes les façons paisible, doux, « sans peur »...

(44) « Dors sans peur mon fils » (Alcañiz)

... mérité,...

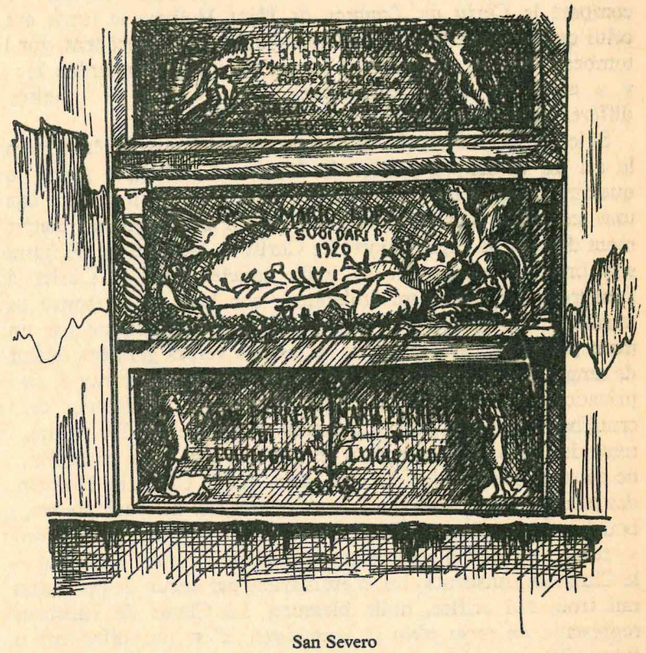
(57) *il se repose de ses travaux* (Bellocq)

... dénué de toute souffrance ou peine,...

(81) *Hier ruht*
befreit von allem Leid
Familie LN
« Ici repose,
délivrée de toute peine,
la famille LN » (Salzburg)

... heureux enfin, laissant le mort dans une sereine immobilité somatique, le laissant à lui-même être son corps, entier, plein, en-

soi et pour-soi, oublieux du monde, enfermé dans son silence, à l'abri du bruit, parfois même couché sur un lit de fleurs. C'est ainsi que l'image d'un corps pacifique ou, plus exactement, *pacifié*, libéré du vacarme, hors de toutes les tourmentes mondaines, a pris place dans l'imaginaire des vivants.



San Severo

Lorsque le corps est représenté *nu* (cf. photographie 9), cette nudité ne désigne, comme dit Jean Baudrillard, « ni un corps de travail, ni un corps de plaisir; ni un corps érogène, ni un corps déchiré » ([10]) : juste un corps figé dans une sereine langueur. Sexe voilé, visage neutre, figure pure, statique indolence de la chair, présence simulée du corps en-soi, dans sa vérité propre, identité paisiblement engourdie, léthargie de l'être : telle est finalement l'image du mort en Occident, de celui avec qui l'on accepte de vivre et à qui l'on rend un « culte raisonnable ».

([10]) J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, op. cit., p. 162.

« En échange du culte raisonnable qui leur est voué, les morts resteront chez eux, et les rencontres temporaires entre les deux groupes seront toujours dominées par le souci des intérêts des vivants » ([11]).

Un parfait exemple de ce procès fantasmatique de *pacification du corps imaginaire* par les vivants nous est offert lorsque l'on compare le *Christ au Tombeau* de Hans Holbein le jeune avec celui qui est représenté, visiblement inspiré du précédent, sur le tombeau de la famille Prantl à Innsbruck (cf. photographie 7) : il y a entre les deux représentations du Christ de « petites » différences qui ne trompent pas.

Si le Christ de Holbein est durement posé à plat, la tête à même le sol du caveau, le Christ de Innsbruck a la tête posée sur quelque chose comme un oreiller, petite élévation venant dans tous les cas dénoter un certain *confort*, un aménagement relativement douillet de l'après-mort! Le Christ de Holbein est décharné, son bras est maigre et sa main squelettique; le Christ de Innsbruck est quasiment athlétique : son bras ne se trouve pas attaché à une épaule frêle; il est musclé et se termine par une main puissante parcourue par de grosses veines gonflées, pleines de sang. Cette main, ce n'est pas la main de la souffrance et de la privation, ce n'est pas la main marquée par la douleur de la crucifixion : c'est la main du travail et du mérite. De même, le torse du Christ d'Innsbruck n'est pas une *cage* mais un *coffre :* il ne contient pas du vide. De fait, alors que le Christ de Holbein a des paupières mi-closes qui laissent apercevoir des yeux éteints, la bouche ouverte dans un dernier râle et un trou rouge au côté droit — toute une série d'orifices par lesquels la vie s'est échappée —, le Christ de Innsbruck, lui, n'est marqué par aucun de ces signes : nul trou, nul orifice, nulle blessure. Le Christ de Innsbruck représente *un corps plein et hermétique :* c'est un coffre-fort où sommeille une valeur, protégée, conservée, gardée par une peau sans trous ni brèches ([12]); c'est un contenant parfait de l'être. Nulle blessure donc nulle souffrance : la face du Christ d'Innsbruck est inexpressive, paisible, absolument placide. Elle est le visage même de la clôture, de la protection, de l'autarcie : un masque... Enfin, corps hermétique et plein, ce Christ *remplit* parfaitement son contenant dans la longueur, sa tête contre le montant gauche et ses pieds posés à plat sur le montant droit.

([11]) C. LÉVI-STRAUSS, à propos des Bororo in *Tristes tropiques*, op. cit., p. 262.

([12]) Le sommeil n'est-il pas d'ailleurs ce moment quotidien d'absolue fermeture du corps sur lui-même, fermeture objective (de la vision, de l'ouïe, etc.) et subjective (oubli du monde)?

Comparé à cela, le Christ de Holbein paraît être rétréci comme une éponge sèche : ni ses pieds, ni sa tête ne touchent les montants de son contenant. Le premier est un *corps*, le second un *cadavre :* ce dernier pourrit, l'autre *dort*...

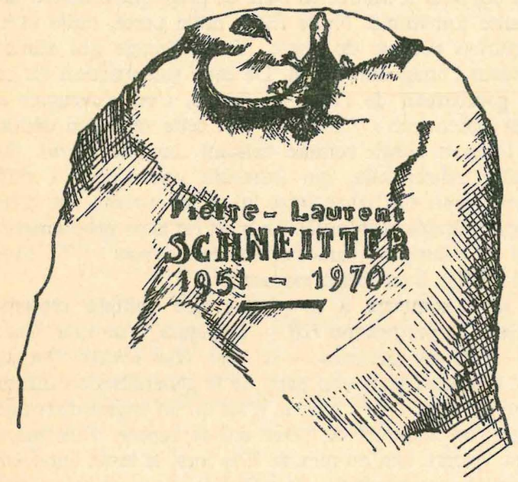
On voit donc ici, sous le couvert d'une apparente similarité entre le modèle et la copie, par un travail de modification partielle et *partiale* de l'original, quel est l'effet spécifique recherché au travers de la représentation du corps dans le monde funéraire. Le mort est conçu non pas comme une chose décharnée en train de pourrir mais comme un corps plein et hermétique en train de dormir ou, pour le moins, en train de gésir indéfiniment dans son intégralité somatique. Nulle fuite, nulle perte, nulle excrétion : conservation absolue du corps. Voilà l'image qui alimente en profondeur l'imaginaire doxal. De cette somatisation du cadavre, de ce gonflement de l'être — « vivre, c'est s'aveugler sur ses propres dimensions » (Cioran) —, de cette rétention délirante du *soma*, le mort surgit comme existant, comme *autrui*. Sa seule limitation existentielle, qui introduit une « petite » différence nécessaire mais suffisante entre lui et les vivants, est d'être pris dans une *léthargie perpétuelle*. Le mort est alors proprement réduit à l'état de « fantoche dans l'orbite des vivants » ([13]) : indestructible et pacifié, il est même rassurant.

On peut admettre à ce propos que l'ellipse croissante de l'auxiliaire de prédication *HR — Ici repose, Hier ruht, Qui riposa*, etc. — et de ses variantes — *Ici dort, Hier schläft, Qui dormono*, etc. — provient, pour une part, de la généralisation inconsciente de cette *présupposition :* la mort n'est qu'un engourdissement, une léthargie, un sommeil de l'être qui se repose. Être mort, c'est vivre au ralenti, loin du monde. Dès lors, la seule énonciation de l'identité du mort suffit : elle m'indique que un tel (*FN + LN*) est ici, en léthargie, en train de se reposer ou en train d'attendre la résurrection promise.

Ce qui tendrait à prouver l'effectivité de cette présupposition c'est, par exemple, parmi d'autres, ce tombeau du cimetière de Neuchâtel sur la pierre tombale duquel a été posé un *lézard*, un petit lézard vert en faïence, juste à côté des Nom et prénom du défunt : *Pierre-Laurent SCHNEITTER*. Cet animal factice s'en vient métaphoriquement spécifier la nature du référentiel auquel est censée renvoyer « l'énonciation » de l'identité du défunt. Il vient donner au signifiant (*FN + LN*) un signifié précis et guide ma lecture, subrepticement, vers un certain « objet ». Le lézard est un animal que l'on trouve fréquemment dans un état quasi

([13]) J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, op. cit., p. 275.

léthargique, endormi (il a du moins les paupières closes) sur une pierre, en train de se faire chauffer au soleil d'où il puise une chaleur réparatrice venant estomper la froideur de son corps. Le petit lézard factice du tombeau de Neuchâtel fonctionne comme *relais analogique :* son statut de signe est celui de métaphore, métaphore animale du corps du mort qui se réchauffe lorsque le soleil vient darder ses rayons sur le lieu de son dernier repos... Le repos du mort est donc non seulement douillet mais aussi réparateur : il a, pour ainsi dire, un rôle thérapeutique. Mais qui soigne-t-il véritablement? Les morts ou les vivants?



Neuchâtel

L'usage des métaphores animales dans le cadre des représentations funéraires n'est pas rare. L'animal représenté symbolisera la vertu essentielle du mort : la colombe symbolisera sa douceur ou sa pureté; le chien sa fidélité, l'aigle son courage, etc. (14). Mais certaines de ces métaphores, en deçà de leur signification morale, s'inscrivent de plain-pied dans l'espace de la représentation comme produits des sémiotiques mimétiques et participent

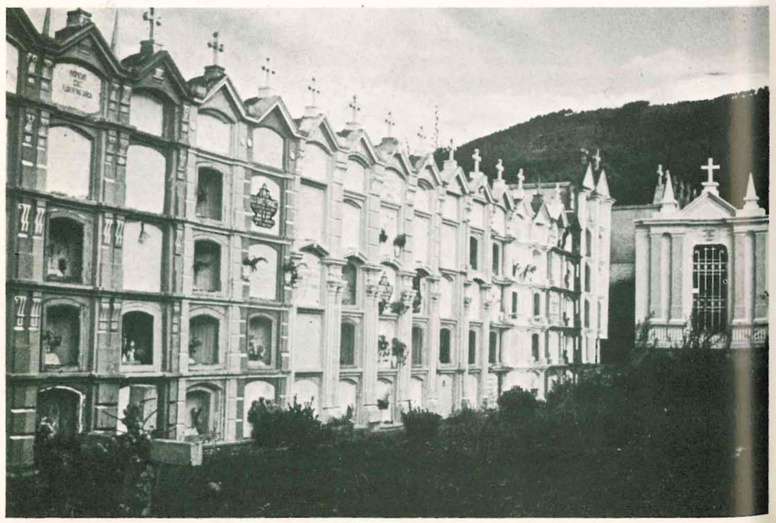
(14) Toutefois, en ce qui concerne l'usage du *serpent*, il en va autrement : cet animal dans le cadre des représentations funéraires, est essentiellement retenu comme *symbole de la résurrection* car c'est un animal qui change de peau, qui est capable de muer.

1

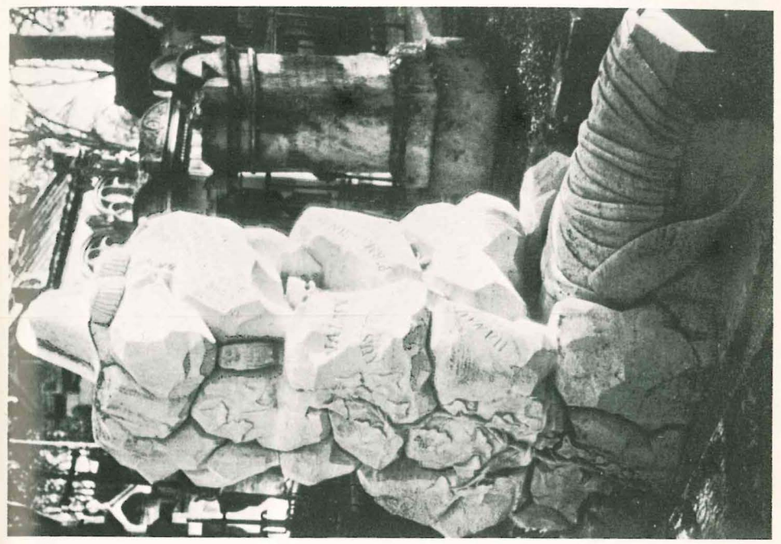
2

3

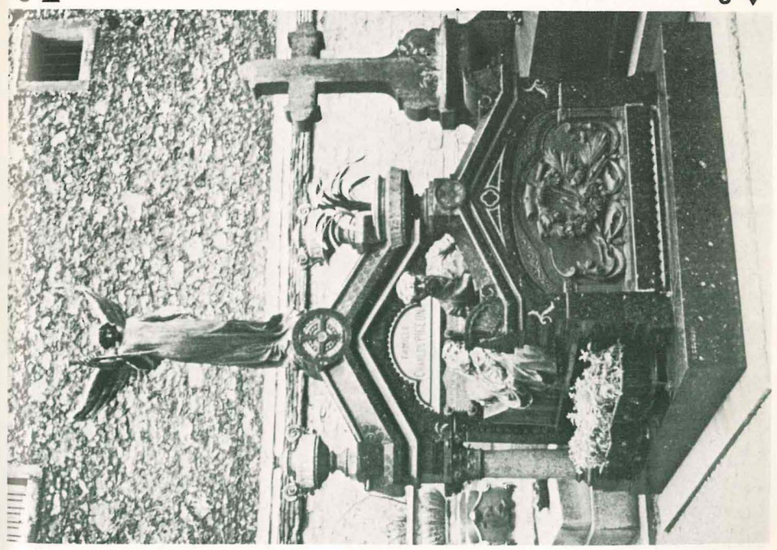
4

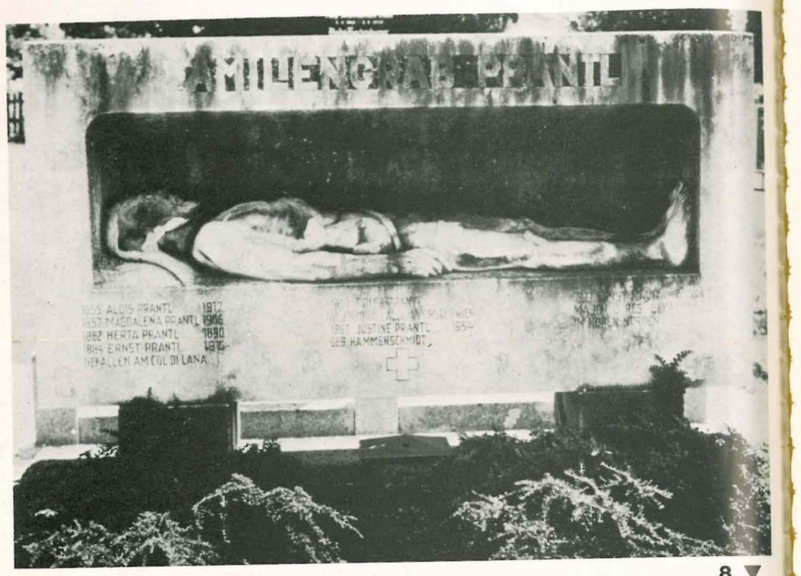


5 ▲



6 ▼



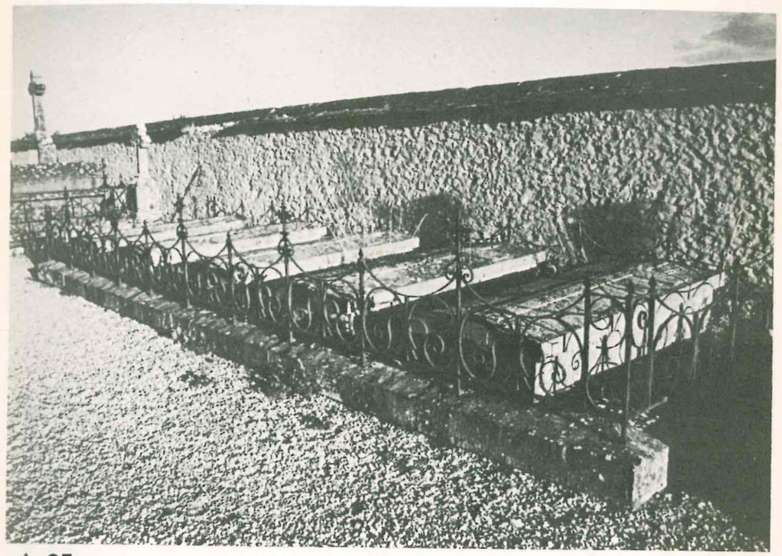

1859 ALOIS PRANTL 1917
1857 MAGDALENA PRANTL 1906
1882 HERTA PRANTL 1890
1884 ERNST PRANTL 1975
HEFALLEN AM EOL DI LANA
1887 JUSTINE PRANTL 1954
GEB. HAMMERSCHMIDT,

▲ 7 8 ▼

▲ 21 22 ▼

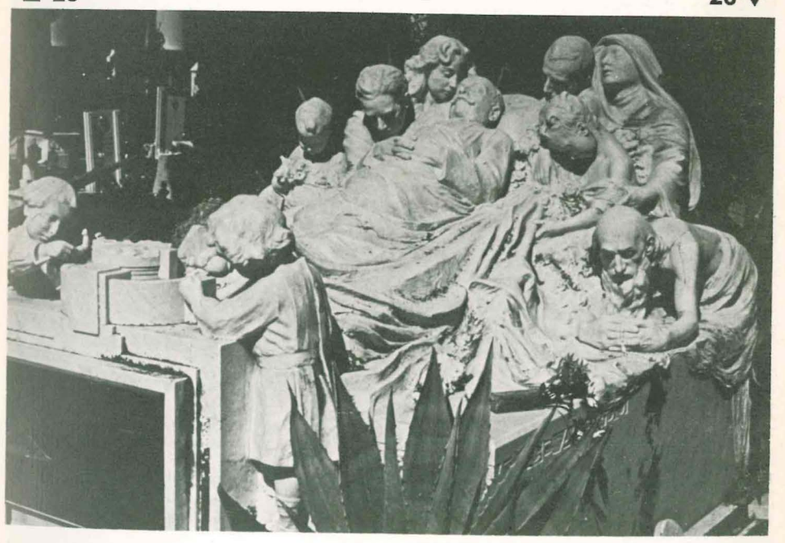
▲ 23

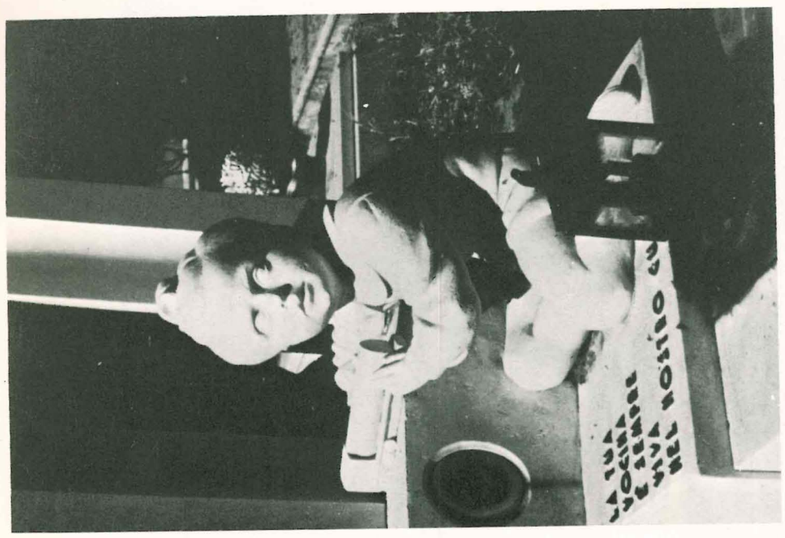
24 ▼



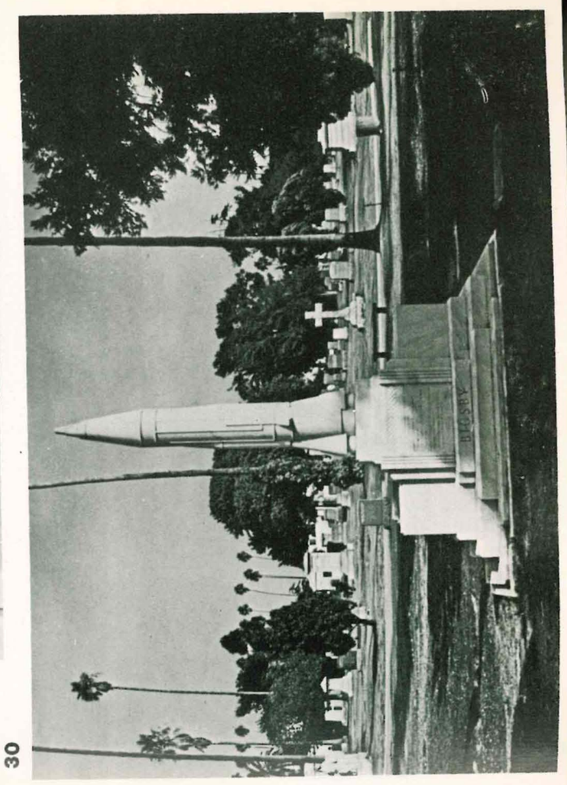
▲ 25

26 ▼

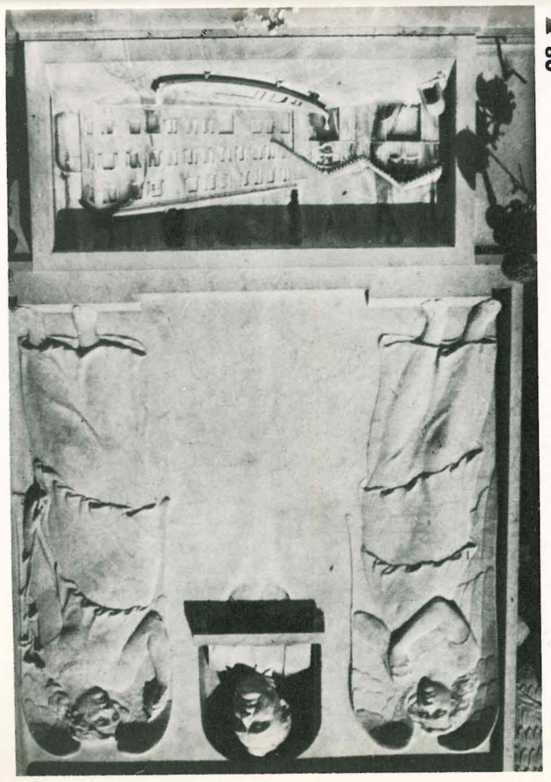




29



30



▲ 27

28 ▼

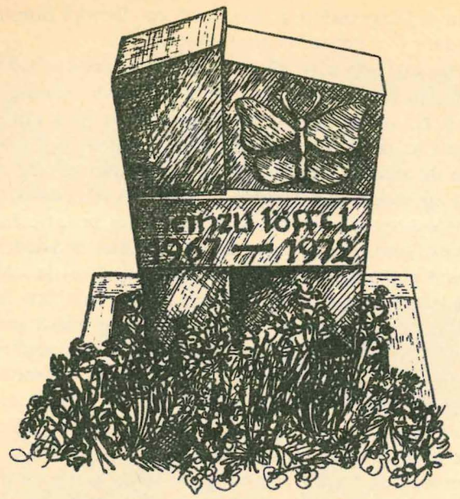
▲ 31 32 ▼

activement à l'expression symbolique du Grand Sommeil. Que l'on considère à ce propos la photographie 10.

A l'intérieur d'une sorte d'*enclos* délimitant la surface au sol du monument, enclos frontalement clôturé par une chaîne, un chien est couché. Ce chien, au niveau de lecture le plus immédiat, est un gardien : le gardien de la « dernière demeure ». Prolongement organique de son maître, il protège ce dernier contre les intrus, contre les agressions extérieures : il protège le dedans, la maison mais aussi le corps du maître, la première des propriétés, vis-à-vis duquel il est comme une seconde peau. Ainsi considéré, c'est-à-dire comme prolongement organique du maître, le chien est le signifiant *métonymique* de son maître... Mais le chien ne fait pas que cela dans la réalité : il a un comportement *mimétique* à l'égard de son maître; il fait ce que fait son maître. Son maître cherche quelque chose : il cherche aussi; son maître est immobile : il est immobile également; son maître marche : il le suit comme son ombre. De ce point de vue, il est le *double* de son maître et donc signifiant *métaphorique* du maître... Que fait le chien représenté sur le tombeau de Lyon? Sur un gros oreiller, *il sommeille comme son maître*. Ce chien fonctionne comme *relais analogique* dans l'espace de la représentation : il est l'expression métaphorique de l'invisible, du repos du maître, de son corps allongé.

On signalera, pour achever cette réflexion, une autre métaphore animale, plutôt rare, qui nous renvoie à l'idée du sommeil des morts conçu comme *attente* de la résurrection promise : nous voulons parler ici du *papillon* gravé sur la stèle surmontant une tombe d'enfant, tombeau situé en Suisse, dans la région de Cham. Il faut savoir qu'en général la figure allégorique qui orne les tombeaux d'enfants est celle de l'ange ou, plus exactement, celle de l'*angelot*. Ici, à la place de l'angelot traditionnel, nous trouvons un papillon, c'est-à-dire une métaphore animale du premier : comme lui, il a des ailes et il vole. On peut alors s'interroger sur les implications signifiantes et révélatrices d'une telle substitution. L'angelot est une figure qui dénote tout autant une certaine conception sociale de l'enfant (cf. chapitre 29) que son *avenir paradisiaque*. Considéré dans les limites de cette dernière dénotation, l'angelot est un *signe d'anticipation*, une image du futur. Le papillon, dans ce contexte et en tant que substitut analogique (métaphore) de l'angelot, est donc également une *représentation futuriste de l'enfant* ([15]). L'angelot est ainsi la

([15]) On remarquera à cette occasion que cette représentation du *futur* se trouve inscrite sur le *plan vertical* (la stèle), plan s'opposant au *plan horizontal*, plan du repos, plan du *présent* : cf. chapitre 14.



Cham

figure future de l'enfant, son double paradisiaque, ce qu'il deviendra en montant au Paradis, mais pour l'instant l'enfant dort. Si à l'image de l'angelot on préfère celle du papillon, quel est donc alors le sommeil de l'enfant mort? Quelle image de l'après-mort connote l'emploi du papillon? Ce n'est pas, dans le cadre de cette métaphore animale, une simple attente : c'est une gestation, une transformation invisible et secrète déjà en cours. Au jour de la résurrection, jour du Grand Réveil, l'enfant sortira et s'envolera de son *cercueil-chrysalide.*

Nous voilà parvenus au terme de notre analyse du Grand Sommeil. Elle nous a permis, d'une part, de dégager au mieux, au travers des signes qui l'actualisent, la nature de cette fiction, ses formes, ses nuances et son omniprésence, et, d'autre part, sa finalité, ses effets et ses conséquences sur l'imaginaire doxal (rétroaction déformante de la fiction sur la vision du monde). Les morts nous apparaissent alors, sous la pression de la fiction de la mort-sommeil, certes comme des existants, mais séquestrés dans une sorte d'*infra-vie* indéfiniment longue. Attentistes ou retraités du monde, plongés dans un sommeil préparateur ou réparateur, les morts ne sont plus des agents sociaux mais une masse imaginaire sous-jacente venant fournir une plate-forme crédibilisante à l'exhibition des fantasmes des vivants : *sur eux,* sur leur

présence fantasmatique, sur leur conservation imaginaire, les rêves et les désirs de prestation des vivants vont pouvoir s'actualiser, s'inscrire comme des *figures denses* dans l'espace de la représentation sociale des valeurs. Ces morts, cette population léthargique, immobile, endormie, qui fait du monde des morts un monde *habité,* plein et donc signifiant, constitue *la matière référentielle de base* à partir de laquelle, véritable condition de possibilité, les pulsions et les désirs des vivants vont pouvoir se projeter publiquement, s'écrire et *prendre* corps.

CHAPITRE 18

UN SIGNE AU-DESSUS DE TOUT SOUPÇON

« La croix est la forme de l'homme lorsqu'il étend
les bras vers son désir ou se résigne à son destin. »
(A. VILLIERS DE L'ISLE-ADAM, *L'Annonciateur*)

S'il est un signe qui semble être relativement à l'écart de toute polémique quant à son interprétation sémantique, c'est la *croix*. « La croix, nous dit-on dans le Grand Larousse, est le symbole du supplice du Christ, et, par là, de la rédemption. » Il semble que ce soit là, sinon la seule signification que l'on veuille accorder à ce signe, du moins celle qu'on lui accorde en priorité, que la croix soit tracée verticalement ou horizontalement (croix dite « de Saint-Philippe »). C'est, semble-t-il, en se référant toujours à cette signification que le plan même de l'église adopte la forme de la croix : le chevet est la *tête* et le transept forme les *bras*. L'emploi de la croix sur les tombeaux fut d'abord réservé à la désignation des sépultures des martyrs puis fut étendu aux sépultures de tous les fidèles. On peut toutefois se demander si cette signification du symbole de la croix est restée vivante et présente à l'esprit des fidèles qui l'utilisèrent au cours des siècles pour orner leurs tombeaux? Aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, la croix, devenue hautement conventionnelle, symbolise tout autant la mort, le deuil et la douleur [1].

[1] Th. FILTHAUT, « Les cimetières, lieux propices à la proclamation du message », *Concilium*, 32 (Liturgie), 1968, pp. 59-60 : « Dans une mesure écrasante, la croix est employée comme symbolisant la mort, le deuil et la douleur. » (cité par L.-V. THOMAS, « Mort et langage en Occident » in *Arch. Sc. soc. des Rel.*, 39, 1975, pp. 45-59 : p. 55).

On aura remarqué que l'interprétation officielle et consciente, philologique même, du symbole de la croix met essentiellement en avant *la fonction métonymique du signe*, c'est-à-dire sa fonction d'élément indicateur vis-à-vis d'un tout (le supplice du Christ) avec lequel il entretient *une relation de contiguïté* [2] : le supplice s'exerce sur le corps du Christ et le corps du Christ est *posé sur* la croix. Il n'est pas évident que les fidèles aient conservé scrupuleusement au cours des siècles cette *image étymologique* de la croix et que, même si elle reste pour eux le signe par excellence de la foi chrétienne, elle n'ait pas été l'objet d'une ré-interprétation sous-jacente pour ne pas dire subliminale. Autrement dit, il est tout à fait vraisemblable que la croix, dans le cadre des sémiotiques funéraires, ait connu historiquement, en tant que signe, un glissement sémantique et fonctionnel fondamental, passant du statut de signe métonymique à celui de *signe métaphorique*. Auquel cas, la croix est un signe ne renvoyant plus à l'idée de supplice, ni même à celle de rédemption, mais à l'idée de *corps* dont elle devient la métaphore, *le substitut analogique*. En fait, il y a des indices, qu'ils soient causes ou effets, qui attestent d'emblée et fort nettement la réalité de ce glissement fonctionnel du signe : n'appelle-t-on pas la barre transversale de la croix les *bras* et la partie située au-dessus de cette barre la *tête?* La croix est un signe polysémique et chacun est libre de l'employer au sens où il l'entend.

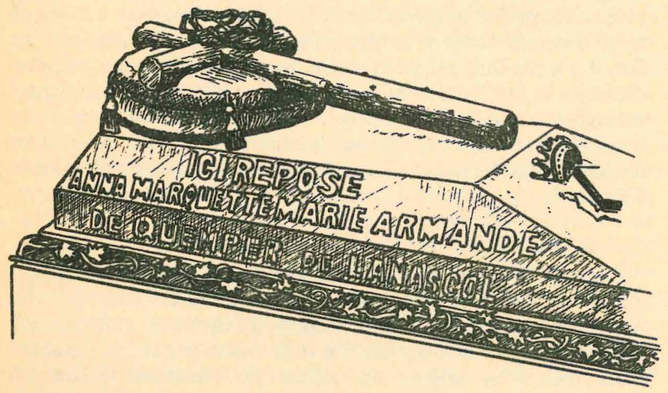
Lorsque l'on parcourt les cimetières des régions catholiques d'Europe, les croix *verticales* abondent. Elles sont sur les tombeaux, sur les chapelles intérieures, à l'entrée du cimetière sur le fronton et/ou sur le portail. On trouve encore quelques grandes croix collectives érigées au milieu du cimetière, même en France [3]. Mais les croix *horizontales*, les croix couchées, ne sont pas moins nombreuses. Elles apparaissent sous la forme de croix monumentales d'environ 2 mètres de long posées sur la dalle obstruant le caveau, sous la forme de petits crucifix posés sur la

[2] Notons à ce propos que l'emblème des rose-croix est *la croix rougie par le sang du Christ* à laquelle on ajoute la rose, la pureté, la discrétion, le creuset alchimique, la beauté.

[3] « Même en France » car, lors de la révolution française, le cimetière cessant d'être paroissial (d'être sous l'autorité de l'Église) pour devenir communal (d'être sous l'autorité de la commune, du pouvoir laïc), ordre fut donné de détruire, corrélativement à cette laïcisation du lieu, ces grands signes du pouvoir religieux. Il faut donc en conclure que dans certaines régions (en Bretagne mais aussi en Région Parisienne) le projet de réforme du lieu ne fut pas appliqué.

pierre tombale ou bien encore sous la forme de croix dégagées en demi-relief à la surface du monument (cf. dessin chapitre précédent) sur laquelle elles s'étendent souvent d'un bout à l'autre.

Il y a là, de toute évidence, ce que l'on pourrait appeler une *perte de motivation étymologique* du symbole qui se traduit dans les faits par une refonctionnalisation du signifiant. L'aspect le plus évident de cette refonctionnalisation est précisément sa disposition horizontale. Mais le projet de signification de cette disposition horizontale de la croix va s'expliciter à l'aide d'un élément figuratif complémentaire venant lever toute ambiguïté quant à la signification impartie au symbole ainsi utilisé : cet élément complémentaire, c'est *l'oreiller*. Si jusqu'à présent, on pouvait encore légitimement avoir un doute quant à la signification de la relation unissant l'oreiller à la croix, ce doute sera définitivement



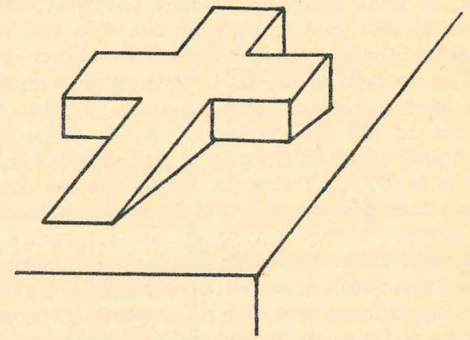
Saint-Brieuc

levé à la vue du monument de Anna M. M. Armande de Quemper (cf. dessin). On aurait fort bien pu concevoir l'oreiller et la croix comme deux signifiants appartenant à deux intentions de signification distinctes, quoique complémentaires, l'oreiller étant le signifiant métonymique du sommeil et la croix le signifiant venant indiquer, *exclusivement*, la religiosité de ce sommeil, l'espoir en la résurrection, etc. Avec le monument de Anna M. M. Armande de Quemper l'usage du symbole de la croix, même s'il conserve sa connotation religieuse, ne fait plus aucun doute : c'est *d'abord* comme métaphore que la croix est utilisée, la *tête* posée sur un oreiller, croix et oreiller venant alors s'inscrire dans une

seule et unique intention de signification : *Ici repose le corps de...* (4).

Nous sommes à nouveau de plain-pied dans le cadre des sémiotiques mimétiques, l'ensemble croix-corps métaphorique + oreiller fonctionnant, ici encore, pleinement comme *relais analogique*, c'est-à-dire comme expression de l'invisible, du dissimulé (annulation symbolique de la barre). La croix, ainsi *conditionnée* par son contexte d'actualisation, est véritablement ici un équivalent perceptif, un *analogon*, à partir duquel je peux viser le corps dissimulé, le corps imaginaire, le *soma* conservé, le corps-là.

De fait, l'usage, dans les cimetières, de la croix couchée comme équivalent perceptif de surface du corps dissimulé est fréquent. On trouve ces croix en France, en Espagne, en Italie,... L'obliquité de la croix, corrélative à l'usage de l'oreiller, n'est jamais qu'une variante de l'horizontalité ou inversement. La simple représentation oblique de la croix permet d'ailleurs l'ellipse pure et simple de l'oreiller ou du coussin et suffit à elle seule à exprimer l'idée de sommeil, de repos du corps. Ainsi, certaines croix en demi-relief sont-elles dégagées selon un plan oblique (cf. dessin) à cette fin expressive.



Que l'on ne considère donc plus la croix comme un signe au-dessus de tout soupçon : ce n'est non seulement pas un signe *univoque* mais encore un signe qui peut être l'objet d'une certaine

(4) A la vue de ce tombeau, où le corps se trouve signifié par la croix, on retrouve la somme programmatique IX (cf. chapitre précédent), c'est-à-dire $A1x + B2 + (A3z + B3)$.

laïcisation, sa signification religieuse (métonymie du supplice du Christ) pouvant être mise à l'écart à partir du fait qu'il est également une *métaphore géométrique* du corps (la plus simple), endormi lorsqu'il est disposé horizontalement ou obliquement, ressuscité lorsqu'il est disposé verticalement. Par ses représentations horizontales et obliques, la croix vient s'inscrire et servir à son tour la fiction de la mort-sommeil, fiction para-chrétienne en ce qu'elle alimente l'idée de *survie* des morts, venant ainsi subvertir, comme nous l'avons déjà vu, le sens profond du dogme de la Résurrection (cf. chapitre 4) et satisfaire une autre croyance : le fantasme de la conservation somatique.

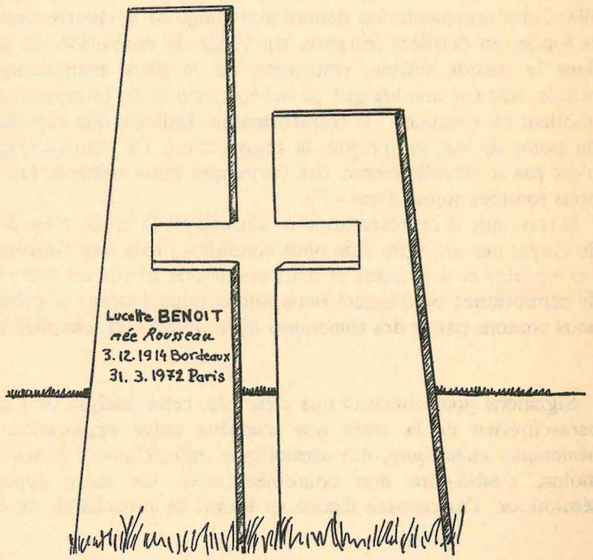
Par ces représentations verticales, même lorsqu'il est saisi en tant que métaphore du corps, le signe n'est pas aussi suspect, n'est pas autant passible d'être accusé de déviation et de laïcisation sous-jacentes : représenté verticalement et en tant que métaphore, il est alors le signe de la foi en la résurrection, signe d'espérance, *signe d'anticipation*, tout comme le papillon de Cham (cf. chapitre précédent).

En tant qu'équivalent perceptif du corps allongé ou endormi, la croix peut être un *analogon* générique et collectif ou un *analogon* particulier et individuel selon qu'il renvoie à plusieurs morts ou à un seul. Dans le cas du monument de Anna M. M. Armande de Quemper, la croix fonctionne comme *analogon* particulier et individuel, ne renvoyant au « corps » que d'un seul mort. Par contre, sachant que le tombeau de Saint-Brieuc à la croix en demi-relief est un tombeau de famille, la croix est alors un équivalent perceptif, générique et collectif, du « corps » (5). Il faut noter à ce propos une activité sémiotique tout à fait remarquable qui consiste à poser autant de croix sur la pierre tombale qu'il y a de morts dans le tombeau : c'est par exemple le cas de plusieurs tombeaux à Saint-Étienne-en-Coglès (Bretagne). A l'accumulation (fantasmatique) des corps correspond une accumulation numériquement équivalente des crucifix au niveau de la représentation, crucifix qui sont autant de *micro-relais analogiques :* à chaque mort sa croix, à chaque mort sa représentation somatique métaphorique grâce à cette actualisation symbolique comptabilisante. Si sur un tombeau du cimetière de Saint-Étienne-en-Coglès il y a quatre croix, c'est qu'il y a quatre morts. Si c'est là un pur hasard, il faut bien reconnaître qu'il est troublant! L'analogie entre le visible et l'invisible, la *similarité formelle* entre le signifiant et le signifié —

(5) Cf. dessin chapitre précédent. Cette croix-là a le même statut fonctionnel que le cercueil factice de Dijon (cf. chapitre 15) ou que le Christ d'Innsbruck (cf. chapitre 16 et photographie 7).

effet de symétrie du représenté et du représentant —, se trouve ici renforcée par une identité numérique, un nombre égal de « corps » de part et d'autre de la barre.

En tant que représentation métaphorique du corps ressuscité, la croix verticale, comme nous l'avons déjà dit, est un signe d'anticipation. Cet usage métaphorique de la croix est l'usage le moins suspect de déviation ou de laïcité, l'usage le plus orthodoxe du signe en tant que métaphore du corps, surtout quand il est employé seul. Par contre, lorsque croix verticale et croix horizontale se trouvent réunies dans un seul et même espace de représentation, sur un seul tombeau, on peut dire que l'orthodoxie du premier signe est sérieusement entamée par la présence du second. En effet, le second signe, fondamentalement para-chrétien du fait de son assimilation à la fiction de la mort-sommeil et à l'idée de survie somatique, réduit le premier à n'être que la représentation de son avenir, à n'être que la projection symbolique de son futur, à n'être que la représentation métaphorique du *réveil* des corps, conception fallacieuse de la résurrection chrétienne. La croix couchée vient ainsi *fausser* la valeur symbolique de la croix verticale!



Clamart

De ce point de vue, le monument moderne de Clamart nous semble être une parfaite illustration de cette attraction du symbolisme chrétien par les orientations para-chrétiennes du culte des morts. Ici, le signe d'espoir, le signe d'anticipation, la croix verticale, est un *signe vide,* une représentation métaphorique du corps ressuscité *in absentia.* La stèle est devenue un puzzle à trois éléments dont un manque : il est absent, il n'est pas là, il est *ici,* sous l'herbe, prêt à prendre sa place au jour du Grand Réveil, tel qu'il était avant. Dans le cadre de cette représentation moderniste du corps ressuscité sur la base du symbole de la croix, la *résurrection* n'est plus que la *reconstruction* d'un puzzle provisoirement défait; plus exactement, la résurrection n'est plus qu'une *reconstitution,* le rétablissement ou la reproduction d'un état momentanément défait mais non pas détruit. La résurrection, ce sera la *restitution* de l'élément *absent,* non pas détruit mais invisible et conservé présentement hors du puzzle de la vie mondaine, dans *l'infra-vie* des morts! Ainsi ce monument funéraire de Clamart, élaboré sur la base de l'usage vertical du symbole de la croix, n'est orthodoxe qu'en apparence. La représentation qu'il propose se révèle être, à son tour, prise dans l'attraction de l'Idéologie de la Conservation et déterminée par elle. Cette représentation dénote une image de la résurrection qui se fonde, en dernière instance, sur l'idée de restitution du corps dans le monde visible, restitution de la pièce manquante du puzzle, soit sur une logique de la répétition et de la reproduction oubliant ou évacuant « la transformation radicale que représente, du point de vue empirique, la résurrection. La résurrection, ce n'est pas le rétablissement des corps que nous sommes tels que nous sommes aujourd'hui » (6).

Il reste que la représentation *in absentia* de la croix, c'est-à-dire du corps, par un signe vide nous conduit à l'idée que *l'absence est une modalité de la présence* et nous empiétons ici sur un autre type de sémiotiques vers lequel nous allons nous tourner à présent : nous voulons parler des *sémiotiques différentielles* (cf. chapitre 13).

Signalons pour conclure que c'est avec cette analyse de l'usage para-chrétien de la croix que s'achève notre exploration des *sémiotiques mimétiques,* des sémiotiques mimétiques « pures » du moins, c'est-à-dire non combinées avec un autre type de sémiotique. Du cercueil factice au lézard de Neuchâtel, de cette

(6) C. TRESMONTANT, *La métaphysique du Christianisme,* op. cit., p. 633.

métaphore animale du corps à sa métaphore géométrique, de la croix au gisant, des réalisations elliptiques de ce dernier aux dérivations métaphoriques du cercueil factice (*boîte à Noms, livre factice,* etc.) en passant par les épitaphes, nous avons essayé de montrer comment toutes ces productions symboliques en apparence si différentes pouvaient toutes se regrouper sous une seule et unique stratégie, celle-là même qui détermine les *sémiotiques mimétiques.* Nous avons essayé de montrer comment l'entreprise d'*annulation symbolique* qui caractérise ces sémiotiques était menée à bien sous l'empire des signes et comment, enfin, l'effet de permanence somatique des morts prenait corps sur la base d'exemples concrets. Ceci nous a d'ailleurs permis d'approcher et de préciser une première fois le *statut existentiel* des morts dans notre société.

CHAPITRE 19

LE SECRET DERRIÈRE LA PORTE

« Qui n'a pas dans sa mémoire un cabinet de Barbe-Bleue qu'il n'eût pas fallu ouvrir, entrouvrir? Ou qu'on aurait pas dû imaginer ouverte, susceptible de s'entrouvrir? »

(G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*)

Nous voici donc parvenus, et c'est le cas de le dire, au *seuil* des *sémiotiques différentielles*. Comme nous l'avons déjà dit, celles-ci naissent d'une reconnaissance explicite de l'opacité de la barre dissimulatrice. Mais cette reconnaissance a des limites. Ceci signifie que si le principe de base de ces sémiotiques est bien la reconnaissance de la barre dissimulatrice, cela ne veut pas dire que ces sémiotiques reconnaissent l'opacité de la barre en tant qu'elle cache le *cadavre* mais en tant qu'*elle cache le vivant après sa mort, mort* étant un mot ne renvoyant plus qu'à l'idée de *passage*, au passage de l'autre côté de la barre opaque. Ne dit-on pas dans le langage courant à propos de quelqu'un qui vient de mourir : « Il est passé de l'autre côté »? Cette « philosophie » de « l'autre côté » qui est à la source des *sémiotiques différentielles* se trouve en fait tout entière condensée dans cette proposition de Swedenborg :

« Quand l'homme meurt, il passe seulement d'un monde dans un autre » (1).

(1) E. SWEDENBORG, *Death and after* (textes choisis), Londres, 1936, p. 13 : « Hence it is evident that, when man dies, he only passes from one world into another » (*Heaven and Hell*).

La barre, à l'issue de cette interprétation, au demeurant fort ancienne, devient donc une *frontière*. Elle sépare deux mondes qui ne sont peut-être pas si différents que ça...

(82) *Quand le soir fut venu, Jésus dit*
Passons sur l'autre rive (Marc, 4. V. 35) (Bellocq)

Cette citation que nous avons trouvée sur un tombeau du cimetière protestant de Bellocq, dénote bien, outre cette idée de passage, l'idée d'une *continuité* entre le monde des morts et le monde des vivants et, finalement, le refus d'une quelconque altérité. Après tout, lorsque je me trouve face à une porte fermée, rien ne me dit qu'en l'ouvrant je découvrirai derrière elle quelque chose de radicalement *autre :* « simplement », je passe d'une pièce dans une *autre* mais je suis toujours dans le *même* monde.

Les deux mondes que sépare une porte ne font peut-être qu'un. C'est finalement, mais en spéculant cette fois sur l'opacité de la frontière qui les sépare, en affirmant cette opacité et non en essayant de l'annuler, ce que vont s'employer à « démontrer » les sémiotiques différentielles. C'est également, *à leur façon*, ce que s'emploient à démontrer les sémiotiques mimétiques alimentées par l'image de la mort-sommeil, faisant des morts des existants « simplement » léthargiques.

Le but de ces sémiotiques, mimétiques et différentielles, est donc finalement le même : établir une certaine identité entre le monde des morts et le monde des vivants, une continuité, une homogénéité existentielle, une unité d'être. C'est seulement au niveau de la façon, des moyens symboliques employés, au niveau de la stratégie sémiologique adoptée, que ces sémiotiques vont se différencier radicalement. Toutefois, cette différence formelle entre ces sémiotiques n'empêchera pas, comme on le verra, les phénomènes de *raccordement thématique*.

Le propre des sémiotiques différentielles — nous l'avons déjà dit — c'est de reconnaître l'opacité de la barre et même de l'affirmer. Cependant, dans le cadre de l'Idéologie de la Conservation, pour affirmer cette opacité « sans péril », il faut la *justifier* conformément aux principes de l'idéologie en question, c'est-à-dire avancer une justification de l'opacité de la barre telle qu'elle satisfasse aux exigences de l'imaginaire qui détermine cette idéologie. La première de ces justifications sera l'interprétation de la barre comme *porte*, *portail*, etc.

Cette interprétation métaphorique de la barre va avoir comme

première conséquence sa *verticalisation,* la re-présentation de la barre horizontale (la dalle) sur le plan vertical. Par cette projection verticale de l'horizontalité (cf. chapitre 14), par cette frontalisation de la barre, l'espace funéraire de la représentation s'ouvre pleinement à la théâtralisation, à toute une mise en scène dont le fond, le décor, est la barre transformée en porte. Va alors se déployer sous nos yeux tout un jeu, spectaculaire et symbolique, autour de la barre, éternellement opaque, toujours franchie, toujours à franchir mais jamais franchissable, contradiction fondatrice du culte des morts venant se dire tout en se résorbant dans l'Objet Funéraire. Mais, afin de saisir dans toute son efficacité rhétorique *la métaphore de la porte,* considérons d'abord ce qu'est la porte en général, fonctionnellement et phénoménologiquement.

La porte réelle, quotidienne, peut se définir, d'une façon générale, comme « outil d'un espace à topologie variable », c'est-à-dire qu' « elle propose nécessairement l'expérience d'un *espace-temps* » (2), cette expérience étant de l'ouvrir et de passer (temps) d'un lieu dans un autre (espace). De fait, la porte factice représentée dans l'espace funéraire est donc *un simulacre de proposition de franchissement de la barre,* une invitation simulée à l'expérience du franchissement, de l'impossible passage, rendue possible, grâce à elle, *au seul niveau de l'imaginaire.* Si une porte ouverte est potentiellement fermée, une porte fermée est potentiellement ouverte : tous les fantasmes, sur la base de la seule contemplation cultuelle de la porte factice fermée, trouvent ainsi un lieu de projection. La barre, quoique opaque, n'est plus, fantasmatiquement du moins, cet obstacle infranchissable puisqu'elle porte en elle l'invitation à son franchissement et, par voie de conséquence, à la perception directe de ce qu'elle me cache, de ce que j'imagine du moins qu'elle me cache. Dans le cadre de l'Idéologie de la Conservation, ce qu'elle me cache n'est plus un secret : c'est l'éternel existant!

Un exemple de choix, qui fait presque figure de modèle, quant à l'usage du symbole de la porte nous est offert à la basilique Saint-Pierre de Rome. Sous l'autel papal, l'autel où seul le Pape peut officier, se trouve le tombeau de Saint-Pierre mais entre lui et nous se dresse une somptueuse porte dorée face à laquelle le comportement modèle, celui que nous devrions ordinairement adopter, se trouve actualisé en permanence par la statue de Pie VI en prière (3), adorateur silencieux et immobile de l'invisible

(2) A. MOLLES/E. ROHMER, *Psychologie de l'espace,* op. cit., p. 38.
(3) Cette statue, œuvre d'Antonio Canova, date de 1822.

présence du « Maître-Saint ». Toutefois, le visiteur qui se rend en ce lieu de pèlerinage peut franchir la porte dorée, expérience symbolique du passage de la face signifiante à la face signifiée, non pas en l'ouvrant mais en la contournant, en descendant dans les Grottes Vaticanes où, parvenu au tombeau de Saint-Pierre, centre référentiel de ce lieu sacré, il se heurtera à l'ultime opacité : celle du tombeau.

La porte réelle est une « paroi mobile qui change la topologie de l'accessible et de l'inaccessible, qui modifie d'un instant à l'autre l'idée de dedans et de dehors » (4). En descendant dans les Grottes Vaticanes, en passant donc de l'autre côté de la porte, je simule mon accession à l'inaccessible, je quitte le dehors pour le dedans et réalise, face au tombeau de Saint-Pierre, que je suis, encore et toujours, dehors, tout comme je l'étais déjà, quelques instants auparavant, face à la basilique, sur la *piazza di S. Pietro.* Néanmoins, ce sentiment d'extériorité s'est considérablement affaibli car, d'enveloppe en enveloppe, de simulacre de passage en simulacre de passage, de signifiant en signifiant, je me sens au bord, sur le *seuil* du Signifié (SE) qui, peu à peu, a fini par *prendre corps.* Avec l'usage de la porte factice dans les représentations funéraires, c'est cet *effet de seuil* qui est important, cette impression d'être au bord du Signifié, cette sensation que la découverte de l'objet désiré, tout en restant encore impossible, est plus qu'imminente.

Je peux donc, moi le vivant, moi l'endeuillé, d'autant mieux accepter la séparation avec l'objet aimé que, corrélativement au *sentiment de proximité* que génère le symbole de la porte, je ne ressens plus la séparation comme rupture, la mort comme béance, mais comme un écartement des individus dans l'espace. Je peux survivre, c'est-à-dire « faire mon deuil » (sans jamais vraiment le faire), grâce à cette ambiance perpétuelle de re-découverte imminente de l'objet aimé qui n'est finalement séparé de moi que par une simple porte, dans un ailleurs tout proche, juste de l'autre côté. C'est d'ailleurs un peu cet état de deuil tranquille que tend à exprimer cette statue de femme sur un tombeau du cimetière de Gênes (cf. photographie 11), « actant » délégué (cf. chapitre 33) du monde des vivants : assise sur la première des marches qui mènent à la *porte close,* son visage n'est pas celui du désespoir ni même celui de la tristesse. Seulement mélancolique, la femme est alanguie, le coude gauche posé sur le *seuil,* immobile comme ceux qu'elle ne voit plus mais qu'elle sent proches.

(4) A. MOLES/E. ROHMER, op. cit., ibid.

Qu'on se souvienne ici de l'analyse de l'inhumation faite au chapitre 4. Il s'est avéré au cours de cette analyse que le grand intérêt phénoménologique de l'inhumation était de faire passer *entier* le « corps » du monde visible au monde invisible, ce passage spectaculaire permettant aux vivants de postuler la conservation du mort. Le symbole de la porte, de ce point de vue, n'est jamais que l'aménagement métaphorique de ce *passage* du monde visible au monde invisible : il renforce l'effet de présence des morts en tant que la porte demeure un objet du monde des vivants, quotidien et familier, que je manipule tous les jours de ma vie. La porte est, tout comme le lit, un élément sémiologique qui contribue à faire de l'univers des morts, cet univers d'objets, *un univers non-dépaysant*, une excroissance du monde quotidien et familier.

On peut évidemment réclamer ici quelques précisions quant au statut existentiel des morts dans le cadre de ce symbolisme, quant au statut existentiel de ceux qui sont passés de l'autre côté. La réponse nous est apportée par un tombeau du *Cimitero Monumentale* de Milan. Debout à côté d'une porte, une femme est représentée les yeux baissés; sa main gauche indique la porte tandis que l'index de sa main droite est dressé devant ses lèvres : elle intime le *silence*. Les morts dorment et il ne faut pas troubler leur sommeil (raccordement thématique entre *mort-passage* et *mort-sommeil*...). Cette protection du sommeil des morts est un nouvel alibi fourni à la dissimulation du « corps » et certains n'hésitent pas, pour protéger ce fameux sommeil, à employer des moyens symboliques simples : ils campent dans l'embrasure de la porte un archange armé et vigilant, représenté prêt à sortir son épée, véritable mercenaire-cerbère de l'après-mort (Gênes).

Il reste que la porte, réelle ou non, est toujours ressentie comme une « paroi mobile » et une porte fermée comme une porte potentiellement ouverte. De fait, entre le désir de protéger ses morts et de maintenir la porte fermée et le désir d'annuler la différence entre morts et vivants et d'ouvrir la porte, c'est parfois le second désir qui l'emporte sur le premier : c'est alors, compte tenu de la dissimulation inévitable, *l'entrebâillement*, compromis entre la porte ouverte et la porte fermée. La porte factice entrebâillée, c'est, outre un simulacre de mobilité de la paroi, *une brèche simulée* dans l'opacité de la barre par laquelle le regard va pouvoir se glisser de l'autre côté et percevoir, enfin, le Signifié de rêve (SE). Cet acte de voyeurisme, pseudo-violation du pseudo-secret, quand il a lieu, est également un simulacre : il se trouve assumé, une fois encore, par un délégué du monde des vivants, un actant factice représenté en train de commettre l'acte, d'entre-

bâiller la porte et de regarder derrière, de l'autre côté de la barre (cf. photographie 12).

Certes, je peux toujours moi-même aller regarder, me substituer activement à l'actant factice, mais alors l'effet de découverte s'estompe. L'important se situe au niveau de la représentation de l'acte et non au niveau de l'action véritable. L'effet de présence et de proximité du Signifié (SE) n'est réellement ressenti qu'en fonction de l'efficacité de la représentation, qu'en fonction de la puissance suggestive de l'organisation de l'apparence. Cette organisation n'acquiert cette puissance qu'au travers de l'occupation de l'espace de la représentation par certains signifiants : la porte, son entrebâillement, l'index sur les lèvres intimant le silence, le visage mélancolique de la femme alanguie, le voyeurisme représenté, etc. Il faut que de tels *indices* soient distribués dans l'espace de la représentation pour que l'effet se solidifie, pour que le *soma* imaginaire prenne corps, pour que le spectacle se mette à dominer la conscience du spectateur et devienne toute la réalité.

On pourra expliquer la domination de la conscience du spectateur par la représentation de la façon suivante : la représentation résulte de la projection symbolique des désirs dans l'espace. Elle les reflète et les re-présente à ceux qui les ressentent.

« La Porte! La porte, c'est tout un cosmos de l'Entr'ouvert. C'en est du moins une image princeps, l'origine même d'une rêverie où s'accumulent désirs et tentations, la tentation d'ouvrir l'être en son tréfonds, le désir de conquérir tous les êtres réticents » (5).

Les désirs, ainsi spectacularisés par divers signifiants, viennent, *en retour*, sinon combler du moins satisfaire dans l'instant l'inconscient des vivants car ils apparaissent et fonctionnent, quoique *produits* par ces désirs, comme des *anticipations* matérielles de ces mêmes désirs : désir de transperception, désir de conservation, etc.

« L'aliénation du spectateur au profit de l'objet contemplé (qui est le résultat de sa propre activité inconsciente) s'exprime ainsi : plus il contemple, moins il vit; plus il accepte de se reconnaître dans les images dominantes du besoin, moins il comprend sa propre existence et son propre désir. L'extériorité du spectacle par rapport à l'homme agissant apparaît en ce que ses propres gestes ne sont plus à lui, mais à un autre qui les lui représente » (6).

(5) G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, Paris/P.U.F., 1974, p. 200.
(6) G. DEBORD, *La société du spectacle*, Paris/éd. Champ Libre, 1971, p. 19, § 30.

Par la multiplication des signifiants des désirs des vivants dans l'espace de la représentation, par cette projection spectaculaire et spéculaire, c'est donc d'un abandon de la conscience de soi à la représentation qu'il s'agit : l'activité inconsciente des vivants à l'égard de leurs morts, activité d'où sont issus les désirs, ne pouvant plus s'extérioriser en une action réelle — il en va de l'Idéologie de la Conservation et de son imaginaire fondateur —, elle se manifestera indirectement au travers d'actions représentées dans le cadre d'un *univers métaphorique* à la remorque duquel elle parviendra à un certain assouvissement. C'est à ce prix que l'imaginaire des vivants n'est plus à la dérive : il se fixe dans la représentation, « anticipation » *interprétée* (cf. actualisations métaphoriques et métonymiques des désirs).

Nous touchons là à un aspect extrêmement général de la contemplation cultuelle sur lequel nous reviendrons en détail par la suite (cf. chapitre 23). Il reste que c'est sur la base de cette étrange *cybernétique* du spectacle que, si l'on peut dire, une sorte de « convivialité », non pas joyeuse mais « raisonnable », est rendue possible entre les morts et les vivants, « convivialité » qui a en outre l'avantage d'empêcher le vivant de comprendre sa propre existence, c'est-à-dire de se reconnaître lucidement comme un existant limité ontologiquement...

Il nous faut à présent, pour achever cette analyse du *symbole de la porte,* tenter d'apprécier l'importance de ce dernier dans le cadre des représentations funéraires en Occident.

Si l'on s'en tient à la seule *fréquence,* les représentations funéraires centrées sur le symbole de la porte sont rares : il n'y a guère qu'au cimetière de Staglieno à Gênes que sa fréquence peut être considérée comme élevée. Pourtant, l'omniprésence de ce symbole est indubitable. On le trouve un peu partout : en Allemagne (Münich/Ostfriedhof), en Autriche (Innsbruck, Lienz, Matrei), en Espagne (Huesca, Saragosse), en France (Paris/P.-Lachaise, Villeurbanne), en Suisse (Küssnacht), en Italie (Collesalvetti, Venise, Milan/C. Monumentale, Gênes/Staglieno). Le symbole de la porte connaît de nombreuses variantes monumentales ou miniatures : cela va de la *porte* au *portail* (cf. photographie 11), de la *tenture* fixée dans l'embrasure (cf. photographie 13) à la *demi-voûte* et au *porche* miniatures, en trois dimensions ou gravés dans la stèle (Küssnacht). S'il est vrai que les réalisations monumentales de ce symbole contribuent nettement plus que ses réalisations miniatures à créer dans l'esprit du spectateur un effet de présence, de seuil, de proximité, il ne s'agit néanmoins ici que de faits purement morphologiques, signifiants à

leur niveau mais insignifiants relativement à une certaine conception générique de la mort dont ils ne sont que des émergences variées : les variantes morphologiques du symbole ne changent en effet rien à la valeur de l'idée qui le fonde.

L'idée fondamentale et sous-jacente à laquelle nous introduit le symbole de la porte, le noyau sémantique profond qui détermine son usage, c'est l'idée de *passage,* l'idée de la mort conçue comme passage, et, de fait, la porte est le signifiant le plus immédiatement susceptible de manifester cette idée. De ce point de vue, on peut dire que le symbole de la porte va jouer le rôle de *signifiant-source* ou d'*image princeps* relativement aux autres sémiotiques différentielles qui se rattachent, tout comme lui, à l'image de la *mort-passage.* Dans ces conditions, on se souviendra davantage de l'extension géographique du symbole de la porte et de son omniprésence dans le monde des représentations funéraires que de sa basse fréquence.

Réfléchissons une fois encore sur la notion de *porte.* La porte c'est, outre ce qui me propose de *passer* d'un lieu dans un autre, ce « qui modifie d'un instant à l'autre l'idée de dedans et de dehors »(7). C'est donc également ce qui me propose d'*entrer* ou de *sortir.* Ainsi, si la réalisation du symbole de la porte que rapporte la photographie 12 est une représentation qui oriente plutôt ma perception vers l'idée de *dedans* (*in*), de l'entrer (*To get in*), du fait même de l'attitude donnée à l'actant (entrebâillement), la photographie 13, qui représente le *départ* du Père, oriente au contraire ma perception vers l'idée de *dehors* (*out*), du sortir (*To get out*), encore qu'il puisse fort bien s'agir, ici aussi, d'une entrée : l'ambiguïté provient, en ce cas particulier, du fait que c'est l'idée de passage qui demeure dominante à l'intérieur de la représentation. Dans tous les cas, l'ambiguïté qui s'attache à cette représentation de l'adieu du père au fils (le père sort-il ou entre-t-il?) ne fait que mieux apparaître la valeur de *signifiant-source* du symbole de la porte, lieu de passage, d'entrée *ou* de sortie. La porte est un signe polysémique qui marque tout autant le dehors que le dedans. Il est tout autant le signe de l'entrer que le signe du sortir : tout dépend du point de vue.

« Je me surprends à définir le seuil
Comme étant le lieu géométrique
Des arrivées et des départs
Dans la Maison du Père »(8).

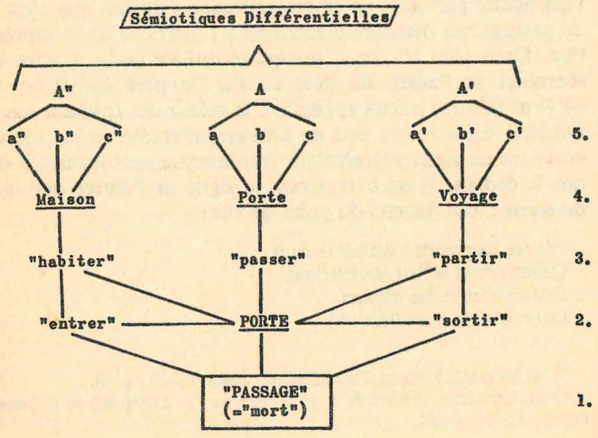
(7) A. MOLES/E. ROHMER, *Psychologie de l'espace,* op. cit., p. 38.
(8) M. BARRAULT, *Dominicale,* I, p. 11, cité par G. BACHELARD in *La poétique de l'espace,* op. cit., p. 201.

Ainsi donc, autour du symbole de la porte, représentation métaphorique privilégiée de la mort-passage, véritable *signifiant-source* de l' « Idéologie du passage », c'est deux autres types de représentation de la mort, deux autres sémiotiques qui se laissent deviner : un type de représentation se construisant selon le mode de l'entrer et un type de représentation se construisant selon le mode du sortir.

Le type de représentation se construisant selon *le mode de l'entrer* va nous conduire à l'idée de la « Dernière Demeure », à la *maison*, au *mausolée*. Il n'y a guère qu'un Gavroche pour dire qu'il entre dans la rue. C'est donc à l'aménagement du tombeau en maison que va nous conduire l'image de la mort-passage selon le mode de l'entrer.

Par contre, selon *le mode du sortir*, l'image de la mort-passage va nous conduire à l'idée de *départ*, à l'idée de *voyage*, à l'idée de *fuite*, parfois même à l'idée d'*enlèvement*, la mort n'étant plus dans tous les cas qu'un éloignement de l'existant le conduisant hors de ma sphère de perception, hors du monde visible.

Quoi qu'il en soit, que la mort soit imaginée comme entrée ou comme sortie, comme arrivée ou comme départ, comme une sédentarisation éternelle de l'existant ou comme un voyage, c'est toujours, fondamentalement, à l'idée de *passage* que se réfèreront ces deux nouvelles sémiotiques différentielles. Cette communauté de référence nous permet de proposer dès à présent un schéma de l'organisation générale de ces sémiotiques différentielles entre elles :



Ce schéma appelle certains commentaires que nous ferons niveau par niveau, du niveau 1 au niveau 5, en précisant tout de suite que ce schéma peut être saisi comme une *structure de dérivation* se développant de 1. jusqu'à 5.

1. C'est le niveau du noyau sémantique des sémiotiques différentielles A, A′ et A″, leur champ topique, ce à quoi se réfèrent en dernière instance leurs réalisations respectives : a b c, a′ b′ c′ et a″ b″ c″.

2. C'est le niveau du signifiant-source, de l'image princeps, *PORTE*, l'actualisation symbolique la plus immédiate, dans le monde des représentations funéraires, de l'idée de passage, du noyau sémantique : *PORTE* est, à ce niveau, une sorte d'archétype sémiologique, le signifiant modèle du noyau. A gauche et à droite de ce signifiant apparaissent les deux signifiés « subjectifs » auxquels il introduit : « entrer » et « sortir ».

3. Ces deux signifiés (« entrer » et « sortir ») deviennent respectivement, concrètement appliqués, « habiter » et « partir », interprétation spécialisante des signifiés de niveau 2. Ce troisième niveau est celui de la face signifiée de ce que l'on appelle le « propos », c'est-à-dire ce qui entend produire un apport d'information relativement au « thème » du passage, le champ topique fondamental. Le signifié « passer », de ce point de vue, est le point zéro du propos car il n'apporte aucune information relativement au thème dont il est, sémantiquement parlant, une dérivation tautologique.

4. Ce niveau est celui de la face signifiante du propos. On y trouve les signifiants-types dérivés des signifiés du niveau 3. Ici, *Porte* n'a plus la valeur de signifiant-source : il n'est plus alors, à ce stade de la dérivation, qu'une variante parmi d'autres.

5. C'est le niveau des dérivations ultimes, celui où les signifiants de niveau 4 s'actualisent diversement au travers de multiples représentations qui sont autant de variations autour du type auquel elles appartiennent : a b c c'est a b c, etc., autour du type A; c'est tout ce dont il a été question dans la première partie de ce chapitre : la *porte*, le *portail*, le *porche*, fermés ou entrebâillés, monumentaux ou miniatures, etc. En conséquence, a′ b′ c′ et a″ b″ c″ constitueront les objets des deux chapitres suivants.

Nous n'avons, au cours de ce chapitre, analysé en détail que les sémiotiques différentielles de type A (°) et il nous faut à présent passer aux deux autres types, à savoir aux types A′ et A″.

(°) Précisons à cette occasion que par *sémiotique* nous préférons entendre « production de signes » et par *sémiologie* « l'analyse de cette production et de ses produits »

On peut toutefois, pour achever ce chapitre, soulever encore un autre problème : celui de la relation entre l'image de la mort-sommeil et l'image de la mort-passage. Y a-t-il, en particulier, une relation d'exclusion entre ces deux images? Nous avons déjà vu que non à l'occasion de la représentation d'une femme intimant le silence, son index placé perpendiculairement sur ses lèvres (cf. supra).

L'image du sommeil et l'image du passage ne sont pas à saisir dans un rapport d'exclusion. Elles sont toutes les deux subsumées par l'Idéologie de la Conservation dont elles ne sont que des variantes thématiques dérivées. Elles se trouvent en fait motivées par le même parti pris : affirmer par tous les moyens la conservation de l'existant après sa mort. De fait, comme on pourra le voir encore, il peut y avoir des interférences entre ces deux images de la mort, l'une venant donner un prolongement signifiant à l'autre :

(83) « Ici repose en Dieu,
auprès de son époux qui s'en est allé avant elle,
FN + LN... » (Innsbruck)

On peut partir non seulement pour voyager mais aussi pour se reposer, « loin de la foule déchaînée », à l'abri, hors du monde : raccordement thématique. De même, la maison, la demeure, n'est pas que cet espace clos et privé grâce auquel je m'absente de la sphère visuelle de l'autre : c'est aussi un lieu de repos, l'espace de mon sommeil. Image du sommeil et image du passage, pour user ici d'une image mathématique, sont comme des sous-ensembles vis-à-vis de l'Idéologie de la Conservation. Lorsque parfois ces ensembles interfèrent, ils se complètent, se spécifient l'un l'autre, se prolongent.

S'il existe une différence qui peut faire figure d'exclusion entre les deux images, ce n'est pas au niveau idéologique qu'elle se trouve; ce n'est pas au niveau du *contenu*, de la signification globale, qu'elle existe. C'est seulement au niveau de la *forme*, de leurs représentations respectives, que les deux images de la mort peuvent être saisies dans un rapport d'exclusion, chacune de ces images ayant un mode d'actualisation spécifique, un type donné de sémiotique pour les produire. Cette diversité des modes d'actualisation, comme nous l'avons déjà dit, provient du fait que ces images dérivées — dérivation métaphorique — ne se fondent pas sur la même stratégie vis-à-vis de la barre pour se manifester, pour s'actualiser : l'une est mimétique, l'autre est différentielle;

l'une tente de conjurer l'opacité de la barre, l'autre, au contraire, s'empresse de l'affirmer; l'une a choisi de « montrer », l'autre de « cacher », et elles sont donc formellement à saisir dans un rapport d'exclusion.

Mais au travers de ces choix opposés, de ces argumentations superficiellement si différentes qu'elles paraissent s'exclure l'une l'autre, c'est toujours le même but qui est visé et occulté à la fois [10] : « affirmer » la conservation de l'existant. Il n'est pas douteux que c'est cette communauté de but — communauté de connotation — qui rend possible, parfois, l'interpénétration des champs topiques, des thèmes et des propos. N'oublions pas que le symbole de la porte n'est jamais que la projection métaphorique verticale de la barre horizontale initiale!

[10] « Dire sans (paraître) le dire » est le propre des connotateurs dissimulés sous l'*effet dénotatif* des signes.

CHAPITRE 20

VOYAGE AU BOUT DE LA VIE

« Tu sais, Maman, un jour je partirai très loin et je ne te reverrai plus ».

(Camille, 8 ans, cité par G. RAIMBAULT, *L'enfant et la mort*)

« Ouverts à quelque immense aurore
De l'autre côté du tombeau
Les yeux qu'on ferme voient encore. »

(Sully-Prudhomme, rapporté par M. DANSEL in *Au Père-Lachaise*)

En des chapitres antérieurs, nous avons vu à quel type de travail sur la barre s'employaient les sémiotiques mimétiques, travail d'annulation symbolique de son opacité faisant de la représentation la visualisation de l'invisible, visualisation métaphorique ou non, produisant un *effet de symétrie* entre le signifiant et le signifié et donc d'exhibition de l'existant après la mort, de son être-là. L'argumentation des sémiotiques différentielles à laquelle nous a introduit l'analyse du symbole de la porte est tout autre. Elle n'est pas inspirée par un désir d'exhibition, mais par un désir d'*évocation*, de *suggestion*, c'est-à-dire un désir de présentification indirecte de l'existant provenant de la reconnaissance explicite de l'opacité de la barre : je suis d'un côté de la barre et *lui* de l'autre. Je suis ici, il est ailleurs ; je suis là, il est là-bas ; etc. L'actualisation fantasmatique de l'existant après sa mort va donc se faire en termes de proximité, d'éloignement, d'absence, de disparition, et jamais en termes d'apparition, d'exhibition, comme c'est le cas, par exemple, avec le gisant, ni même en termes d'être-là. L'existant, dans le cadre des sémiotiques

différentielles, est toujours un être-pas-là, un être-ailleurs ; même s'il est proche de moi, il est toujours de l'autre côté de la barre/la porte qui fonctionne en ce cas comme signe de son éloignement (1), de son être-là-bas. On comprendra sans doute ici encore mieux pourquoi les sémiotiques différentielles ont été ainsi nommées : corrélativement à la reconnaissance de l'opacité de la barre, ces sémiotiques se développent sur la base du couple différentiel suivant : là/pas-là ou ici/ailleurs. Au contraire, les sémiotiques mimétiques se développent sur la base du couple tautologique là/là ou ici/ici.

En tant que la porte est considérée comme le lieu d'un sortir, dès que le mort a franchi le seuil (2), dès qu'il est passé (entier) de l'autre côté de la barre, le cadavre, par ce magique passage, devient corps (somatisation) et le mort un existant *qui s'en est allé* (3), qui est parti pour un monde, un « autre » monde, inconnu des vivants, c'est-à-dire de ceux qui sont restés *ici*. C'est ainsi que les vivants se protègent ou reculent indéfiniment la découverte du néant extérieur : ils se *bornent* à constater le vide laissé dans leur monde par celui qui est parti, celui qui a *disparu*. C'est un constat douloureux, certes,

(84) « muets et pétrifiés par la douleur
de ta disparition »

(Rome)

mais qui a l'avantage considérable de transformer la mort en une simple *disparition*, en une simple *absence*, en un être-pas-là, en un être-ailleurs : « L'absence, littéralement, c'est l'existence-pas là, l'existence ' ailleurs ' de quelque chose ou de quelqu'un » (4). Le mort, selon cette logique, n'est donc plus qu'un *quelqu'un absent*, un existant pas-là, hors de ma vue (justification de l'opacité de la barre).

Un modèle d'usage de ce sophisme nous est offert avec les cénotaphes militaires, avec ces tombeaux vides dont les inscriptions se rapportent aux soldats morts au combat dont on n'a pas

(1) Contrairement à la dalle, la pierre tombale, la barre horizontale, signe de l'être-là de l'existant.

(2) PORPHYRE, *L'antre des nymphes*, § 27 : « Un seuil est une chose sacrée. »

(3) C'est d'ailleurs le sens étymologique de *décéder* : du latin *decedere*, « s'en aller, s'éloigner de, partir ».

(4) M. ORAISON, cité par L.-V. THOMAS, *Anthropologie de la mort*, op. cit., p. 232.

retrouvé les cadavres après la bataille. Nous avons ainsi trouvé l'inscription suivante :

(85) *A NOS ABSENTS* (Saint-Jean-le-Vieux)

Il est bien évident que cette image de la mort conçue comme absence permet de continuer à affirmer — indirectement s'entend — l'existence de X, Y ou Z (5). C'est le cas classique des *portés disparus,* déclaration prudente qui a permis à bien des familles de vivre pendant plusieurs années dans l'espoir du retour de l'absent et, parfois même, de continuer à espérer indéfiniment (6), ne se heurtant ainsi jamais à la reconnaissance de la raison tragique de cette « absence ».

(86) *WOLFGANG RIDLER*
SANITATSSOLDAT
geb.9.11.1923 verm. in russld. seit 16.1.1943
(Salzburg)

Depuis (*seit*) le 16.1.1943, Wolfgang R. a disparu (*verm.* = *vermisst*) (7) : c'est tout ce que l'on peut/veut dire.

Mais l'image de la disparition ou de l'absence pour parler de la mort d'autrui n'est pas le monopole de la mort militaire, de cette mort tragique du soldat dont le cadavre n'a jamais été retrouvé et dont le tombeau n'est qu'un cénotaphe.

(87) *A la mémoire de*
Philippe Delmas
— disparu en montagne —
le 12.9.1971
à l'âge de 22 ans

Cette image est trop « satisfaisante » pour l'imaginaire pour être abandonnée à la seule évocation de la mort sans traces du soldat, mort qui n'est, somme toute, qu'un cas particulier.

Si l'image de la mort-absence est une « figure » d'une grande

(5) Et ce, dans le cas particulier des soldats « disparus », indépendamment de l'*ordre du topos* (cf. chapitre 12).

(6) M.-H. LOTTIN in *Les sépultures d'enfants,* op. cit., p. 63 et suiv., relate le cas d'un couple, M. et Mme B., ayant *perdu,* il y a *20 ans* (!), leur enfant, Michel : il avait 5 mois. M. B. dit : « Encore maintenant, on croit toujours qu'il va revenir », et il raconte que lors des épisodes de dépression profonde de sa femme, elle disait : « La maison sera encore plus belle quand il reviendra ».

(7) *vermisst* (p.p. et adj.) : « disparu, manquant », *vermissen* (v.) : « se sentir privé de ». *Vermissen* (n.) : « absence, regrets ».

portée rhétorique — tout comme celle de la mort-sommeil — dans le cadre du discours funéraire, c'est que « l'absence devient ici une modalité de la présence » (8), tout comme dans la vie quotidienne. De fait, par-delà le discours funéraire, on remarquera que l'absence est une dimension perpétuelle de l'existence, des rapports sociaux, de ma relation à autrui : l'absence, c'est ce qui fonde le plaisir de la rencontre et le chagrin de la séparation. Être absent, c'est être non-présent ici mais non pas partout. L'absence est un éloignement vis-à-vis de quelqu'un ou de quelque chose. L'absence est un défaut, une béance, *un manque de présence mais non pas d'existence* (*a priori* du moins) : c'est un défaut de présence immédiate de l'autre à moi... L'absence, c'est donc encore de la présence mais une présence que je ne partage pas, que je n'éprouve pas, si ce n'est indirectement et précisément par son manque. L'absence, c'est avant tout le fait de *se savoir séparé d'une présence,* de se sentir hors de la sphère du « être-en-présence-de ». L'absence n'est pas présence à moi mais présence en-soi et pour-soi de l'absent, toujours ressenti comme existant, quelque part, n'importe où, sauf près de moi.

Lorsque je m'absente, je m'éloigne de X, Y ou Z, je quitte sa sphère visuelle et auditive, je sors du lieu où X, Y ou Z se trouve, de sa chambre, de sa maison, de son univers immédiat : *je pars.* Mais X, Y ou Z ne va pas pour autant conclure, sitôt que j'aurai disparu, à mon inexistence. Il faudra de nombreuses années avant que, juridiquement, on déclare mon existence comme incertaine. Toutefois, même en ce cas, ce que l'on déclare incertain, c'est tout autant mon inexistence que mon existence : au bénéfice du doute... On devine ici à quelle exploitation de la dialectique de l'absence et de la présence va se livrer le discours funéraire, faisant à ce propos de la mort, un voyage, un départ ou une fuite de l'existant : *no more.* Si partir c'est mourir un peu, mourir c'est seulement partir.

(88) *Non ce n'est pas mourir*
que d'aller vers son Dieu
(Bellocq)

A cette inscription assertive lue sur un tombeau du cimetière protestant de Bellocq, une citation sur un autre tombeau du même cimetière apparaît un peu comme une « justification » de cette assertion :

(8) L.-V. THOMAS, *Anthropologie de la mort,* op. cit., p. 232.

(89) *Venez à moi dit Jésus*
vous tous qui êtes
fatigués et chargés
et je vous soulagerai
et vous trouverez
le repos de vos âmes
Évangile selon Saint-Matthieu XI 28 (Bellocq)

(90) *Come to me...*
and I give you rest
(Carrickmacross)

Pour le chrétien, dans le contexte de la mort-voyage, mourir c'est donc partir à destination de son Dieu. Et, venant pour ainsi dire compléter ce scénario de la mort chrétienne conçue comme voyage, nous trouvons, toujours dans le cimetière protestant de Bellocq, cette autre citation :

(91) *Jésus lui dit Moi je suis le*
chemin et la vérité et la vie
nul ne vient au Père que par moi
Jean 14 V 6 (Bellocq)

Mais, d'inscription en citation, de tombeau en tombeau, l'important dans tout cela c'est *le choix des images :* sous le couvert d'une référence constante au texte biblique (°), signe « univoque » de fidélité à la divine parole, c'est tout un univers fantasmatique de l'après-mort qui se laisse deviner. En fait, de tombeau en tombeau, de pays en pays, le décor de l'arrière-monde, le monde de l'après-mort se campe : lorsque l'on franchit la porte selon le mode du sortir, lorsque l'on part à destination de son Dieu, on trouve un *chemin* (cf. photographie 14), le chemin sacré qui est juste derrière le seuil sacré :

(92) *Gott*
Sein Weg ist heilig
« Dieu, son chemin est sacré »
(Küssnacht)

Et si ce n'est un chemin, alors c'est un *escalier* (cf. dessin), ou bien encore une *étendue d'eau,* lac ou océan (cf. dessin infra) : dans

(°) Cette référence constante à la Bible a en effet pour conséquence d'*innocenter* le choix des images : ce n'est pas la subjectivité du fidèle qui est à la base de cette imagerie de l'après-mort mais la subjectivité infinie de Dieu. Le fidèle ne choisit pas les images : c'est le Texte qui les lui donne. Maquillage des fantasmes!

tous les cas, ce que l'on trouve derrière la porte, c'est un monde, un paysage, qui invite au voyage, à l'éloignement, au départ.

Muntschemier

Sur la base de ce *monde imaginaire,* fait de chemins, de lacs, d'escaliers, d'océans, les vivants se consolent et se rassurent :

(93) *Not dead but gone before*
« Pas mort mais parti devant »
(Hilversum)

Ils se persuadent :

(94) *Non pas Adieu mais Au revoir*
(Sauveterre)

Ils espèrent :

(95) « L'Au Revoir est notre espoir »

(Salzburg)

Le syntagme *Auf wiedersehen* (« Au Revoir ») est fréquent dans les cimetières d'Allemagne, d'Autriche, de Suisse alémanique et d'Alsace. A travers lui, c'est un fantasme fondamental qui s'exprime : ce n'est pas tant le désir de donner une fin à l'absence de l'existant, ni même le désir de le revoir, de le retrouver, qui importe ici ; mais le désir de croire que la mort n'est véritablement qu'une *absence*. Le mort n'est qu'un existant qui s'est temporairement ou définitivement éloigné du monde... S'il ne revient pas,

(96) *Monsieur Henri Eldernin*
nous a quittés pour toujours le 29 mars 1976
dans sa 60e année. Nous ne l'oublierons jamais ([10]).

c'est nous qui partirons à sa rencontre, par le même chemin, lorsque Dieu, à notre tour, nous rappellera. Alors,

(97) *Wen hier Trennung uns're Seelen trübt ;*
Dort werden wir uns finden
Wo man ewig ohne Scheiden liebt !
« Quand ici la séparation ternit nos âmes,
là-bas nous nous trouverons
où l'on vit éternellement sans se quitter ! »

(Salzburg)

La mort n'est donc qu'une *séparation*, une absence triste, et, de ce point de vue, peu importe dans quel sens et dans combien de temps doivent avoir lieu les retrouvailles. L'important, c'est que *ici* (*hier*) et *là-bas* (*dort*) il y a *quelqu'un* et, entre les deux, les séparant, du *vide*, de l'espace.

Souvent, le vide que laisse l'absent, le disparu, est terriblement vide :

(98) *Au foyer d'où*
l'enfant est absent
une place reste vide
que rien ne saurait combler

(Wépion)

([10]) Annonce de décès trouvée dans la rubrique nécrologique du journal *Dernières Nouvelles d'Alsace*.

Ce vide au foyer, rien en effet ne saurait le combler ; mais l'espoir, c'est-à-dire le désir de conservation, s'en vient remplir ce vide en lui donnant un sens, une fonction, une explication : il est *seulement* le signe d'une absence.

Dans le cadre de cette dialectique de la présence et de l'absence, la mort n'est finalement que l'instauration d'un vide *entre deux existants* et afin que ce vide soit « effectivement » entre deux existants, il ne faut pas qu'il apparaisse pour ce qu'il est, à savoir le signifiant transparent et sans contours du non-être, le signe d'une béance définitive produite au sein même de l'existence. Aussi, l'imagination doxale va s'employer à transformer radicalement le statut sémiologique du vide en faisant de lui le signe même de la présence (éloignée) de l'absent. Un très bon exemple de ce remplissage du vide nous est donné par l'imagerie de la stèle de la photographie 14. L'important, face à ce vide infini que produit la mort de l'autre au sein de l'existence, c'est de ne pas laisser ce vide se signifier dans sa singularité dimensionnelle : l'infinitude. Il faut réduire ce vide, le banaliser, l'intégrer à l'imagerie quotidienne, l'humaniser enfin.

Quelle image du vide nous propose le monument de la photographie 14 ? La représentation qui nous est offerte ici, grande à peu près comme un écran de télévision, est celle d'une *Nature vide :* c'est un paysage désert, vide d'hommes. Mais ce paysage vide est marqué par la présence humaine : il y a des champs dont l'un est fraîchement sillonné, une route, des arbres fruitiers. C'est une Nature vide aménagée, exploitée et donc habitée : il ne s'agit pas ici du vide infini du désert. Aux pieds des arbres, il y a des outils, signes métonymiques de la présence de l'homme, et une corbeille pleine de fruits.

Cette image champêtre du monde s'efforce de dénoter que les récoltes sont terminées : les champs sont labourés, les fruits sont cueillis et les outils abandonnés. L'homme n'est plus là *car* il n'a aucune raison d'y être : son travail est terminé et ceci explique le vide du paysage. L'homme est parti, n'ayant plus rien à faire aux champs : il est absent du paysage. Le vide, c'est-à-dire l'absence de l'existant, ainsi réduit à cette causalité quotidienne, est devenu explicable, motivé, et même *provisoire* car l'homme n'a plus rien à faire ici pour l'instant. Rien dans cette représentation du vide ne nous indique que Fritz Scheurer est mort.

La connotation de cette représentation champêtre du vide est simple : on peut presque la raconter. Fritz, une fois son travail saisonnier terminé, a pris la route. *Il est parti* et est sorti du

paysage où il n'avait plus rien à faire. Il n'est plus ici mais il est ailleurs, vraisemblablement en train de jouir d'un *repos* bien mérité après son dur labeur (11)... Quoi qu'il en soit, *Fritz n'est pas mort :* il est « simplement » absent. Fritz est, pour reprendre un terme cinématographique, *hors-champ*, où la route qui traverse le paysage l'a mené (12). Ainsi, par cette prolifération de *marqueurs* dans l'espace de la représentation, par cette prolifération de signifiants métonymiques de la présence de l'homme, le vide, sous la pression de cette « sémiotisation » (13) *justificative*, se ferme, se banalise, épouse le quotidien, se remplit, comme un récipient, de la vie de l'absent. Et alors, au travers de cette représentation de la Nature vide, le fantasme de la conservation, une fois encore, se satisfait : le hors-champ de l'image n'est pas le néant.

Qu'on n'aille pas croire toutefois que cette satisfaction du fantasme se trouve exclusivement produite par le niveau connotatif de l'image : le niveau dénotatif participe également à ce procès de remplissage symbolique du vide. N'oublions pas que « la dénotation n'est pas le premier des sens, mais elle feint de l'être; sous cette illusion, elle n'est finalement que la *dernière* des connotations » (14). Dans le cadre de cette représentation funéraire, la dénotation a, pour ainsi dire, une fonction rétroactive sur le niveau connotatif : elle motive, naturalise, « nomalise » l'absence de l'existant, et ce au sein d'une idéologie qui considère la mort comme une *anomalie*. Dès le niveau dénotatif de cette représentation, l'observateur se trouve d'emblée téléguidé vers l'idée que l'avenir sera identique au passé : les champs vont à nouveau produire du blé, les arbres des fruits et l'homme reviendra moissonner et cueillir. C'est donc à une conception fondamentalement cyclique et répétitive du temps, conception qui exclut les notions de changement et de transformation, que renvoie cette représentation, *dès le niveau dénotatif :* après l'absence *justifiée* et méritée de l'existant (repos du travailleur), c'est son retour qui est *impliqué* (récoltes, résurrection), le retour

(11) On entrevoit ici la possibilité d'un raccordement thématique (cf. chapitre 19).

(12) On sait qu'au cinéma *l'effet de réel* provient, pour une large part, outre du mouvement, du son, de la couleur, du montage, de cette spéculation sur le hors-champ, lieu périphérique de production non-visible à partir duquel l'effet (hallucinatoire) de réel se consolide, cette consolidation résultant du fait que l'image est alors perçue comme *fragment de réel* (cf. à ce propos les *Cahiers du Cinéma*, en particulier nº 234-235). Bien entendu, avec la stèle de F. Scheurer, il n'est pas question de produire un tel effet...

(13) Néologisme employé par U. Eco in *La structure absente*, op. cit.

(14) R. Barthes, *S/Z*, Paris/Seuil, coll. « Points » 1976, p. 16.

du *même*. Le mythe de l'éternel retour émerge; la mort c'est l'hiver, c'est une hibernation (15).

On signalera ici que l'on trouve fréquemment, intégrée aux représentations funéraires de la Nature vide, l'*image du soleil couchant*, signe par excellence du cycle et de la répétition, ce signe qui indique régulièrement au paysan la fin de son labeur journalier et provoque son départ. Il n'est pas rare d'ailleurs que la vie soit comparée à une journée et la mort à la fin de cette journée.

(99) *A notre cousin*
le soleil s'est couché
avant la fin du jour

(Lapalud)

Ainsi donc, la métaphore du *départ* ou du *voyage* fonctionne dans le discours funéraire comme une *explication*, comme une justification du vide laissé par l'absent, une justification qui s'en vient transformer la dissimulation initiale du cadavre en disparition motivée de l'existant, la vérité en mensonge. Sous la pression de la fiction, l'opacité de la barre se trouve complètement refonctionnalisée selon le mode du désir, du désir de conservation. Le vide représenté ne prétend pas renvoyer à sa vacuité, pas plus que la stèle opaque, projection verticale de la barre primitive qui supporte cette représentation, ne prétend renvoyer à son opacité : il renvoie à son au-delà, au plein, à la présence lointaine de l'Autre. En ce sens, on peut dire que le vide représenté est une métaphorisation de l'opacité de la barre, l'un comme l'autre, la barre comme la métaphore, ne renvoyant pas à lui-même mais à son au-delà, à ce qu'il cache et désigne tout à la fois : de ce point de vue, entre le vide représenté et l'opacité de fait de la stèle, il y a *similarité fonctionnelle*.

Il reste qu'on manquerait le grand intérêt de la métaphore de la mort-voyage (ou de la mort-départ) si l'on n'insistait pas à présent sur le fait que, tout comme la métaphore de la mort-sommeil, elle permet d'instaurer *une continuité fantasmatique entre le monde des morts et le monde des vivants*, de rêver le monde des morts comme une sorte de prolongement du monde des vivants par-delà la mort. L'établissement de cette continuité se réalise sur la base d'une série de métaphores communes ou « clichés ».

(15) H. P. Lovecraft, in *La tombe* (1917), fait dire à son héros : « Mes convictions intimes sur la vie et la mort m'avaient amené à opérer un vague rapprochement entre la terre froide et les corps vivants ».

La première de ces métaphores, c'est que *la vie elle-même est un voyage* et que nous ne sommes que des voyageurs, que des passants.

(100) *Il a passé ne laissant dans sa vie*
que le souvenir du bonheur qu'il a donné aux siens (Lumio)

(101) *Son passage sur cette terre*
fut un continuel exemple
de bonté et de dévouement (Châlons s/Marne)

(102) *Ils furent émerveillés du beau voyage*
qui les mena jusqu'au bout de la vie
(Paris/Montparnasse)

Et, une fois parvenus au bout de la vie, quand survient la mort...

(103) *Elle sentit venir la mort, et,*
doucement, elle me dit ces mots :
— Je t'assure, il me semble que je
vais simplement faire un voyage (Paris ([16]))

(104)

JAMES JOSEPH	« J. J.
KELLY	K.
who	qui
departed this life	quitta cette vie
june 11th 1890	le 11 juin 1890
aged 31 years	âgé de 31 ans
fortified with the	fortifié par les
rites of holy Church	rites de la Sainte Église »

(Londres)

Quand survient la mort, c'est la fin d'un voyage et le commencement d'un autre : nous sommes sur le point de franchir une *frontière*, de quitter cette terre pour une *autre terre*. Par l'interposition de cette imagerie de l'après-mort, il n'y a donc pas de bouleversement fondamental du statut existentiel de l'existant : il y a, « simplement », passage, prolongement du voyage par-delà la vie mondaine, instauration d'une continuité fantasmatique entre le monde des vivants et le monde des morts.

Mais la vie, autre « cliché », c'est, outre un *sentier*

(105) « Toi qui nous a tant aimés ici-bas,
Continue à nous guider sur le sentier de la vie
Devenu si sombre depuis ton départ. »
(Aoste)

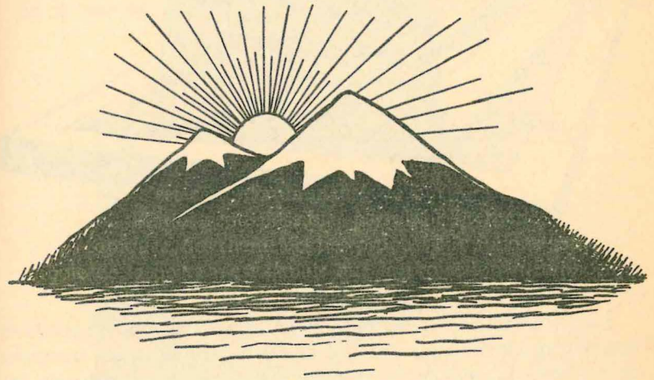
([16]) Rapporté par M. DANSEL in *Au Père-Lachaise*, op. cit.

ou une *longue marche*, une aventure positive, un progrès, une patiente *montée* depuis l' « Ici-bas » — « La vie est à monter, et non pas à descendre » ([17]) —, un *escalier* (cf. dessin supra) : « l'escalier du grenier, plus raide, plus fruste, on le *monte* toujours. Il a le signe de l'ascension vers la plus tranquille solitude » ([18]). Cet escalier se poursuit à l'infini, *à perte de vue*, par-delà l'opacité de la barre, par-delà la vie, par-delà la mort, jusqu'au *soleil*, la source de la vie.

Mourir. C'est quitter l'ombre
pour entrer dans la lumière ([19])

Et si ce n'est pas un escalier qui s'offre à moi, alors ce seront des *montagnes*, dressées à l'horizon, surplombant *la mer de la vie* (cf. infra), couvertes à leurs cimes par les neiges éternelles ; et derrière ces cimes il y a le soleil, donc la vie (cf. dessin trouvé sur la stèle d'un monument du cimetière-parc de Clamart). *A l'horizon de la vie, il y a la vie ;* il y a une montagne à gravir et vivre toujours : en conséquence, la mort n'est qu'un voyage au centre de la vie, par-delà la vie, une *sur*-vie.

La vie, c'est aussi une *mer* ([20]) sur laquelle je me suis aventuré,



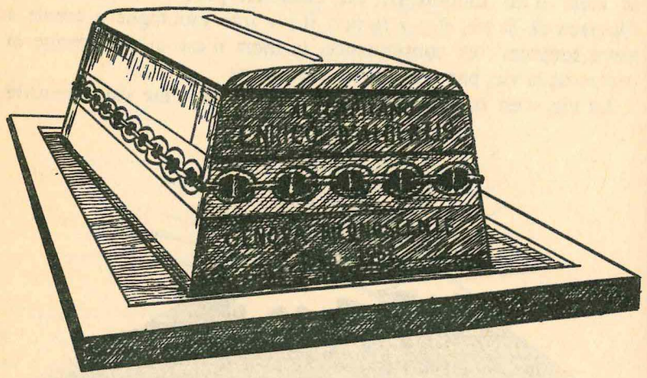
Clamart

([17]) E. VERHAEREN, *La Multiple Splendeur : Les Rêves.*
([18]) G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, op. cit., p. 41.
([19]) Inscription trouvée sur le tombeau de Gaëtan Leymarie, au Cimetière du Père-Lachaise, à Paris.
([20]) BOILEAU, *Épitre V :* « Pour moi, sur cette mer qu'ici-bas nous courons, Je songe à me pourvoir d'esquif et d'avirons. »

sur laquelle je suis *entré* en *venant* au monde. Sur cette *mare della vita,* mon voyage devient une traversée.

(106) *Ils ont traversé la vie en faisant le bien* (Aguessac)

Et au-delà de cette mer de la vie, c'est encore et toujours la mer qui s'étend devant moi. Le capitaine Enrico d'Albertis, mort en 1932, dont la vie ne fut qu'une longue navigation, continue à voguer, solidement enchaîné, dans son tombeau-navire offert par la ville de Gênes reconnaissante. Entre lui et le monde des vivants, il y a, encore et toujours, de l'eau : tout autour de son tombeau il y a une rigole remplie d'eau, représentation symbolique de son perpétuel éloignement marin, de sa « tranquille solitude ». La mort, pour le capitaine Enrico d'Albertis, n'est jamais qu'un *appareillage* de plus [21].



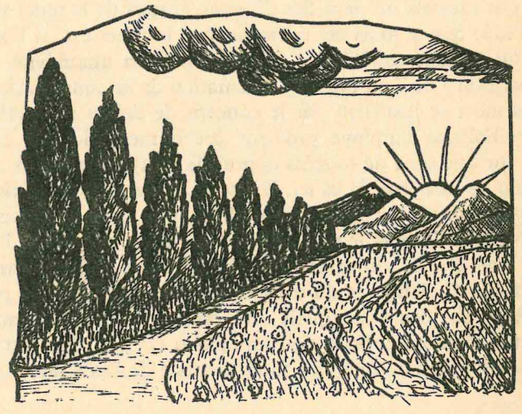
Gênes

La vie est une traversée faite de multiples dangers, de récifs et autres Cap Horn. Mais une fois *réussie* cette périlleuse traversée de la mer de la vie, une fois franchis ses tourbillons et déjouées les ruses du dédale de ses îles, après avoir fait étape sur les bonnes et être passé au large des mauvaises, après avoir résisté aux chants des sirènes et avoir contourné les prairies flottantes de la mer des Sargasses, mon odyssée, de la vie active à la vieillesse et de la

[21] Qu'on se souvienne ici de la tradition scandinave qui consistait à enterrer le mort dans son *bateau.*

vieillesse à la mort, devient peu à peu une croisière : navigateur vigilant et honnête, ma récompense est de *sortir* des eaux algueuses et agitées de la vie pour entrer en des eaux pures et tranquilles. Alors, comme le dit Colette à propos de la vieillesse, « Au lieu d'aborder des îles, je vogue vers ce large où ne parvient que le bruit solitaire du cœur, pareil à celui du ressac. Rien ne dépérit, c'est moi qui m'éloigne, rassurons-nous. Le large mais non le désert » [22], non pas l'exil mais la « tranquille solitude ». Et si, au sortir de la mer de la vie, ce n'est pas la sérénité du grand large qui s'offre à moi, alors ce sera la paix du bout de la mer, la tranquillité d'une crique ou d'un lac dont les rives sont celles du continent de l'éternelle vie, où habite le soleil (cf. dessin).

A propos du soleil, on aura peut-être remarqué, comme dans le cas du monument de Clamart (cf. dessin), qu'une certaine ambiguïté s'attache à sa représentation : l'ambiguïté crépusculaire. Le soleil se lève-t-il ou se couche-t-il? S'il se lève, alors il se lève sur le large et la terre représentée est celle du continent d'où je m'éloigne. S'il se couche, alors c'est le continent de l'éternelle vie qui est offert à ma vue, celui vers lequel je m'approche après avoir quitté les eaux tourmentées de la vie. Ce dernier sens est le plus probable : c'est celui-ci qui est clairement dénoté lorsqu'à l'image de la *mer* se substitue celle du *sentier* (cf. dessin). Mais, en



Müntschemier

[22] Colette, *Le Fanal bleu.*

définitive, peu importe! L'important, c'est que, par-delà l'ambiguïté crépusculaire, le mort est toujours un existant imaginaire qui *sort* de quelque part pour un ailleurs, qui s'en va, qui s'éloigne et disparaît...

De fait, on pourrait ici, sur la base de ces imageries funéraires communes, compliquer et faire proliférer indéfiniment les versions du scénario de la mort-voyage, en multiplier les récits. Mais ceci n'est ni le but de cette analyse, ni même de notre ressort : à chacun son imaginaire de la mort et de l'après-mort, à chacun son rêve d'éternité, à chacun son « voyage ». « Neptune prend la mer; Apollon le ciel et la lumière. Il ne s'agit plus que d'un vocabulaire » sur la base duquel se trame toujours la même histoire heureuse : « Tous les mythes racontent la même histoire : le triomphe du jour sur la nuit. Et l'émotion qui anime les mythes est l'émotion primitive entre toutes : la peur des ténèbres, l'anxiété que vient enfin guérir l'aurore. Les mythes plaisent aux hommes parce qu'ils finissent bien » ([23]).

Par contre, il nous semble à présent tout à fait opportun de dégager et de réfléchir sur certaines *constantes* situées en deçà des variations narratives et scéniques du Grand Voyage ou du Grand Départ présentées ci-dessus.

Ce qui subsiste en deçà des diverses images de la mort-voyage, c'est l'idée que la mort est un *sortir*, que la mort est, si l'on peut dire, un passage-*out*. Ceci a pour implication immédiate que la « disparition » de l'existant et l'affirmation de sa conservation par-delà la mort se justifient par le concept de *dehors :* la pertinence du symbolisme employé provient précisément du fait qu'il se fonde sur une série de couples oppositifs du type *dehors* vs *dedans, extérieur* vs *intérieur, là* vs *ici, là-bas* vs *là, invisible* vs *visible,* etc. Si, comme le dit Bachelard, « Le philosophe, avec le dedans et le dehors pense l'être et le non-être » ([24]), la *doxa,* elle, pense l'être-là et le non-être-là, imagine l'être-là et l'être-là-bas. Par cette dialectique du dehors et du dedans, du là et de l'ici, « ces pauvres adverbes de lieu » auxquels on donne « des puissances de détermination ontologique mal surveillées » ([25]), la *doxa* parvient à nier la limitation ontologique fondamentale de l'existant. Après sa

([23]) G. BACHELARD, *L'eau et les rêves,* Paris/Corti, 1976, pp. 207-208.
([24]) G. BACHELARD, *La poétique de l'espace,* op. cit., p. 191.
([25]) G. BACHELARD, id., p. 192. L'auteur ajoute : « bien des métaphysiques demanderaient une *cartographie* » (souligné par nous) : l'après-mort doxal aussi.

mort, l'existant n'est plus anéanti : il est seulement loin, à perte de vue, *en dehors* de mon champ visuel.

On comprendra ici que l'opacité de la barre ne soit pas niée : elle est le signe même de l'éloignement, de l'invisible, ce qui marque la frontière entre le dehors et le dedans; elle est évocation du lointain, la première des visualisations symboliques de la « disparition » de l'existant, et les diverses représentations (cf. dessins) qui viennent se graver sur elle ne fonctionnent jamais que comme des illustrations justificatives ou des explicitations métaphoriques d'elle-même. C'est, pour une part, ainsi qu'on peut concevoir fonctionnellement ces représentations; mais elles font plus : par elles, véritablement, le plein référentiel fantasmatique de l'Objet Funéraire se trouve perpétuellement restauré ou pour le moins, consolidé et entretenu; par elles, *Fritz Scheurer* (cf. photographie 14) n'est pas un signifiant sans signifié et ce n'est que rétroactivement que la barre opaque qui les supporte apparaît comme la première des visualisations symboliques de la « disparition » de l'existant. Toute l'ambition de cette organisation de l'apparence est de dévier le regard du vivant endeuillé sur un référentiel fantasmatique, un *toujours-existant,* à la fois proche (ordre du *topos*) et lointain (ordre de l'imaginaire) : cf. chapitre 12.

De plus, par cette dialectique du dehors et du dedans, c'est simultanément la séparation et l'union du monde des morts et du monde des vivants qui se trouvent établies : mondes doublement séparés parce que précisément séparés par une barre opaque (ordre du *topos*) et parce que lointains (ordre de l'imaginaire); mondes doublement unis parce que pris dans la même unité topologique (ordre du *topos*) et mutuellement accessibles car identiques (ordre de l'imaginaire). Par cette contradiction *intégrée,* revoilà établie ce que nous avons appelé la « convivialité raisonnable » entre morts et vivants, c'est-à-dire une *continuité* tolérable et satisfaisante (pour les vivants bien sûr!) entre les deux mondes.

Nous achèverons cette réflexion sur la relation entre le monde des morts et le monde des vivants dans le cadre de la métaphore de la mort-voyage par l'analyse d'un tombeau vénitien (cf. photographie 15), bel exemple de l'usage funéraire de la dialectique du dehors et du dedans par lequel se trouve instaurée une continuité imaginaire entre les deux mondes.

Ce tombeau frontal est conçu comme un théâtre : la *scène* se trouve délimitée dans sa largeur par deux colonnes; il y a un *décor* en perspective représentant l'intérieur luxueux d'une maison bourgeoise qui donne à la scène une profondeur et une *avant-scène* constituée de deux marches. Les *acteurs* sont savamment distribués dans l'espace de la représentation en fonction de

l'importance de leur *rôle :* les plus importants sont à l'avant et les autres à l'arrière. En conséquence, et venant souligner cette distribution hiérarchique des acteurs dans l'espace, les *personnages* les moins importants, les plus proches du décor donc, se trouvent être les moins définis (au sens photographique du terme), c'est-à-dire les moins nettement représentés : il y a ici un usage de la *profondeur de champ* qui permet de mettre en valeur le personnage principal.

L'*action* représentée est celle d'un départ. Les personnages qui y participent sont : la mère, le père, le chien et la fille. Dans cet ordre, on va du personnage le moins important au principal, à la *vedette,* la fille, la morte. Le rôle de la fille est de s'en aller. Elle est représentée debout sur l'avant-scène : elle sort de la maison, du dedans. Elle part. Le chien fidèle, qui l'a accompagnée jusqu'au *seuil* de la demeure familiale (le bord de la scène), n'a pas les pattes posées sur l'avant-scène : le dehors : seule la fille y a un pied posé. Rien ne vient ici signifier sa mort mais seulement son départ, son éloignement, dénoté par la représentation estompée des parents restés dans la maison, sur la scène. La jeune fille part, elle s'en va, elle « perce l'écran » traditionnel de la représentation, elle outrepasse les limites de la scène, la frontière de l'espace domestique : elle seule est sculptée en ronde bosse, elle seule a droit à la grandeur nature, à ne pas être assujettie à la platitude du demi-relief ni aux lois de la perspective. C'est pleinement dégagée du fond, libre et entière, qu'elle s'échappe du dedans.

Pour ce qui est de l'expression de la continuité entre le dedans et le dehors (le monde des vivants et le monde des morts) dans le cadre de cette représentation funéraire, on constatera, en premier lieu, que la morte est représentée *en train de franchir le seuil :* elle a encore un pied dedans tandis que l'autre est déjà dehors. Dehors, horizontale, s'étend la dalle opaque qui obture le caveau. Mais l'efficacité de cette représentation du « départ » sur la conscience de l'observateur provient d'une ruse théâtrale, d'une inversion du point de vue spectatoriel susceptible de générer l'effet de continuité désiré : évadée de la platitude théâtrale qu'elle laisse derrière elle, *c'est tournée vers moi,* le spectateur, le vivant, que la jeune fille, la morte, est représentée. C'est vers moi qu'elle est représentée se dirigeant. Cette représentation originale du « départ » provoque ici la neutralisation symbolique de l'opposition *dehors* vs *dedans :* de part et d'autre du seuil, il y a des spectateurs (le père, la mère, le chien/moi). *La jeune fille morte sort de la vie pour entrer dans la vie.* C'est semble-t-il fondamentalement à la production de cet effet que conspire l'organisation théâtrale du tombeau de Venise : objet d'un véritable traquenard,

« coincée » entre la représentation de la vie (ce qui est derrière elle) et la vie elle-même (le spectateur), la sculpture de la jeune fille ne peut plus être véritablement perçue dans ces conditions comme étant la représentation d'un existant *hors de la vie.* Elle ne peut être qu'un signifiant de vie, le signifiant d'une vie *ailleurs,* hors de la *scène* de la vie mais non pas de la vie elle-même. « Enfermé dans l'être, il faudra toujours en sortir. A peine sorti de l'être il faudra toujours y rentrer » ([26]).

Reste à voir maintenant, pour achever ce chapitre, comment est ressenti le « départ » de l'existant par ceux qui « restent ». Pour les vivants qui ont bloqué leur imaginaire sur l'image de la mort-départ, la reconnaissance du « fait », de la « disparition », va du constat laconique...

(106) *A nos chers disparus*

(107) *Rappelé(e) à Dieu*
à l'âge de...

... aux plus vifs reproches (agressivité déculpabilisante), le mort étant suspecté d'abandon,

(108) *Toi qui m'étais*
si chère tu es
partie malgré
mes prières (Wépion)

voire de fuite!

(109) *Trop de larmes trop de douleur*
chaque jour déchirent mon cœur
Pourquoi si tôt me quitter
Je ne sais pas oublier (Thiers)

(110) *A mon époux bien-aimé*
J'ai tout fait pour te garder
mais hélas tu m'as quittée (Wépion)

(111) *Ton départ fut pour moi un glaive de douleurs*
Mais tout brisé qu'il est je te garde mon cœur
A ton épouse en pleurs donne un peu de courage
Dans son cœur meurtri grave ta chère image
(Alès)

([26]) G. BACHELARD, *La poétique de l'espace,* op. cit., p. 193.

Le vrai coupable dans cette ténébreuse affaire semble donc être le mort, cet existant en fuite, car il enlève, à ceux qui sont restés, son image, la joie, le bonheur.

(112) *Elle emporte avec elle*
notre joie
et notre bonheur (Sauveterre)

(113) *Tu emportes avec toi*
mon plus doux souvenir (Thiers)

Le départ de l'existant produit un vide, laisse des regrets, comme semble vouloir le dire cette épitaphe :

(114) *Morte le 9 mai 1868*
à l'âge de 25 ans
emportant les
regrets de sa famille (Paulhe)

Le départ de l'existant est cause de chagrin.

(115) *KATHLEEN BOWLES*
died 23rd oct. 1954
aged 45
her life a beautiful memory
her absence a silent grief
« K. B., morte le 23 octobre
1954 âgée de 45 ans ;
sa vie, un magnifique souvenir ;
son absence, un chagrin silencieux ». (Londres)

Toutefois, tous les morts ne sont pas aussi égoïstes! Certains ont été obligés de partir, brutalement contraints à la disparition, sans explication, par la force aveugle du Destin.

(116) *GASPARI GIUSEPPE*
d'anni 83
rapito all'affetto della moglie
e congiunti
il 14 agosto 1897
« G. G., âgé de 83 ans, ravi à
l'affection de son épouse et
de ses proches, le 14 août 1897. » (Venise)

(117) « Giovanni de Stefano 7.1913 30.7.1972,
noble exemple de travailleur infatigable
et homme honnête, arraché soudainement
à l'affection des siens. De lui reste
le souvenir. » (Frascineto)

Mais, le plus souvent, il y a une explication à cet arrachement brutal de l'existant aux siens : l'existant a été enlevé par la Mort ou par Dieu lui-même, ce dernier se trouvant ainsi transformé par la *doxa* en dieu-ravisseur.

(118) *Comme une fleur brisée*
au souffle de l'orage
la mort l'a ravie
au printemps de son âge (Ligny-en-C.)

(119) *Ravie par la mort au*
printemps de sa vie (Thiers)

(120) *L'humble enfant que Dieu*
m'a ravie
rien qu'en m'aimant
savait m'aider (Reg. de Toulouse)

Si l'existant a disparu, s'il est parti, innocente victime, ce n'est même pas parce que Dieu l'a appelé mais parce que Dieu l'a *pris*.

(121) *God nam tot zich,*
zijn kind, mijn vrouw
en onze lieve zorgzame mama
« Dieu prit à lui
ses enfants, mon épouse
et notre chère attentionnée maman. » (Klundert)

Dieu prend, Dieu est un ravisseur d'existants, un voleur d'enfants, un *kid*nappeur cruel dont on ne parvient pas à s'expliquer les raisons qui le poussent à déporter les existants de la sorte.

(122) *Pourquoi Seigneur nous la ravir !* (Albi)

C'est donc lui le vrai coupable...

CHAPITRE 21

DU MAUSOLÉE A LA VILLA

« La maison, dans la vie de l'homme, évince des contingences, elle multiplie ses conseils de continuité. Sans elle, l'homme serait un être dispersé. Elle maintient l'homme à travers les orages du ciel et les orages de la vie. Elle est corps et âme. »

(G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*)

Pour aborder le sujet de ce nouveau chapitre, il nous faut renverser complètement notre perception du symbole de la porte, c'est-à-dire, petite révolution phénoménologique, ne plus le considérer comme le lieu géométrique d'un *sortir* (cf. chapitre précédent) mais comme le lieu d'un *entrer*. Dès lors, la porte se fait à nos yeux le signe d'un intérieur et non plus d'un extérieur : elle ne s'ouvre plus sur l'immensité tranquille de l'océan du bout du monde mais sur une intimité secrète; elle ne dénote plus l'idée de départ mais l'idée d'arrivée, d'aménagement, d'installation, de repli sur soi. Dans ces conditions, la porte n'est plus l'invitation au départ, au voyage, la traduction d'une pulsion de sortie, le symbole d'une ouverture au monde extérieur, mais, bien au contraire, l'image d'une fermeture, d'une claustration, d'un monde intérieur, l'invitation, comme le dit Bachelard, à « une expérience de topophilie »(1), à une vie sédentaire, immobile, protégée et dissimulée. La porte devient alors le signe tangible qui génère et achève tout à la fois la matérialisation de l'idée d'*habitation*. Cette matérialisation achevée, nous l'appelons *maison, antre, tanière, refuge, chaumière,* etc., tous signifiants ren-

(1) G. BACHELARD, *La poétique de l'espace,* op. cit., p. 141.

voyant à un espace privé et inviolable. Dans le monde funéraire, on sait quel est l'objet qui s'en vient matérialiser cette idée : c'est le *mausolée,* cette « maison des morts » qu'on désigne plus communément par l'expression *dernière demeure.*

Le mausolée, comparé aux objets funéraires qui ont été jusqu'à présent analysés, est un objet complexe en ce qu'il participe de plusieurs sémiotiques. Cette complexité provient du fait qu'il est véritablement le lieu d'une synthèse optimale de tous les procédés sémiologiques efficaces envisagés jusqu'ici : on peut dire que le mausolée est véritablement l'emblème de l'Idéologie de la Conservation, son meilleur produit. Toutefois, le mausolée reste fondamentalement déterminé par la stratégie différentielle en ce qu'il se fonde, lui aussi, sur la reconnaissance de l'opacité de la barre, reconnaissance justifiée cette fois par le désir de séquestration protectrice de l'existant après sa mort.

De fait, le mausolée c'est avant toute chose un signe opaque formé de quatre murs et d'un toit dont la première des fonctions, avant même qu'il soit « habité », est l'appropriation personnelle ou collective d'un espace, la création d'un milieu intérieur parfaitement délimité et privé. N'accède à cet espace que celui qui a la *clé,* pièce « magique » qui est la garante de l'inviolabilité de cet espace de *vie intérieure :* c'est par la clé, uniquement par elle, objet-formule, idéogramme secret en trois dimensions, que s'ouvrira la porte et le rêve. De ce point de vue donc, le mausolée est un objet qui se situe en priorité dans le cadre des sémiotiques différentielles : il n'est jamais que *la manifestation ou le développement cubique de la barre opaque primitive* ou bien encore qu'*un caveau extériorisé déguisé en édifice.*

Toutefois, comme on le verra, le mausolée ne rejette pas la transparence. Dans la mesure où son espace intérieur reste un espace protégé, il ne redoute pas les regards indiscrets ; nombreux sont les mausolées qui possèdent une porte vitrée laissant découvrir leur intérieur. De plus, et ceci nous intéresse au premier chef dans le cadre de l'étude de l'Idéologie de la Conservation, le mausolée est marqué, dès le départ, par une tendance fondamentalement *mimétique.* Ayant, pour commencer, imité les édifices religieux (chapelle, église) (cf. chapitre 7), il prend de nos jours comme modèle, son style se laïcisant à cette occasion, la demeure des vivants, la *maison,* dont il se veut de plus en plus la réplique fidèle. Symptôme non-équivoque de la laïcisation profonde du culte des morts, ce mimétisme du mausolée, au XX^e siècle, est devenu de moins en moins approximatif (cf. infra). Mais la barre que ce mimétisme-là cherche à annuler, ce n'est pas la barre primitive, celle qui dissimule le

cadavre : c'est *le mur du cimetière* lui-même, super-barre venant dissimuler le dissimulant, l'Objet Funéraire. Sur ce point fondamental nous reviendrons plus longuement par la suite (cf. chapitre 26).

C'est bien évidemment encore la recherche de *l'effet de présence* qui détermine l'organisation spectaculaire du mausolée : l'espace privé prolongé jusque dans la mort, encore faut-il qu'il soit habité ou, pour le moins, donner la sensation qu'il l'est.

Que l'on considère le mausolée de la photographie 16. Il se trouve au *Cemiterio Oriental* de Lisbonne. Comme tous les autres mausolées du cimetière, il est l'objet d'un nettoyage fréquent et méticuleux : on frotte les vitres, on dépoussière, on balaye, on change les fleurs et les rideaux ; parfois même, dans le silence du cimetière, s'élève le bruit d'un aspirateur. Puis, quand tout est propre, quand toutes les *marques du temps* sont effacées, la porte est refermée et l'édifice laissé à lui-même dans son irréprochable propreté. On retrouve bien là ce que Jean Baudrillard appelle le « fanatisme du ménage » qui s'attache à maintenir les objets dans un état de neuf perpétuel, hors du temps, hors de l'usure. Sans envisager pour l'instant la fonction de prestation sociale de cette activité ménagère (2), il n'est pas douteux qu'elle « correspond bien à l'exigence de dépasser la stricte nécessité de l'usage vers un paraître » (3). Rituel laborieux, sacrifice quotidien ou hebdomadaire, ce faire domestique fébrile qui se développe autour du mausolée est déjà *motivé*, conformément à l'idéologie qui le détermine, en deçà de sa finalité sociale de prestation. Le paraître produit par ce « on » qui brique, frotte, balaye, astique, etc. conspire avant toute chose à la création d'un effet spécifique propre à impressionner le visiteur indépendamment de la signification sociale de l'objet.

En maintenant rituellement le mausolée dans un état de perpétuelle propreté, tel qu'il était aux premiers jours, « on » produit un effet de vie et donc de présence. Pour tout dire, par cette organisation et cette conservation laborieuses du paraître, c'est un *simulacre d'habitation*, de vie intérieure, qui est produit aux yeux du visiteur. Le mausolée est (comme) habité. Par tous les signifiants utilisés, par les rideaux fraîchement lavés qui

(2) La distribution de la fonction de prestation sociale dans le monde funéraire sera étudiée dans la troisième partie de ce livre.

(3) J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, op. cit., p. 31.

viennent d'être accrochés derrière la porte vitrée, par les vitres parfaitement nettoyées de cette même porte, c'est l'effectivité d'une *présence* qu'on veut spectaculairement prouver : tous les signifiants employés sont des signifiants métonymiques de l'*habitant*. Au-delà ou en deçà de la marque d'un entretien continu et donc d'un culte assumé, c'est l'illusion d'une présence qui est générée par tous ces signes domestiques, l'illusion d'une *éternelle présence :* ils s'opposent et empêchent l'apparition des signes du changement, du temps, que sont la poussière, la rouille, le jaunissement des rideaux, les fleurs fanées, etc. Ce paraître « mausoléen » se veut le lieu d'un éternel présent. Pourtant, il ne s'agit que de « la *présence réelle* de la fausseté qu'assure l'organisation de l'apparence » (4).

Une description exemplaire de cette expérience psychologique étrange qu'est l'effet de *présence de l'existant défunt* produit à partir de la *présence des objets* de son environnement familier, objets qui sont autant de signes métonymiques de cette présence-absence de l'existant, nous est donnée par Villiers de l'Isle-Adam à la fin de sa nouvelle intitulée *Véra :* nous nous permettrons à cette occasion une assez longue citation. Voici un an que la femme du comte d'Athol, Véra, est morte. C'est le soir. Le comte se trouve dans la chambre de Véra :

« Il prit un bracelet de perles dans une coupe et regarda les perles attentivement. Véra ne les avait-elle pas ôtées de son bras, tout à l'heure, avant de se dévêtir?... Et l'opale de ce collier... brillait comme si elle venait d'être quittée et comme si le magnétisme exquis de la belle morte la pénétrait encore... Et ces fleurs orientales, nouvellement cueillies, qui s'épanouissaient là, dans les vieux vases de Saxe, quelle main venait de les y placer? La chambre semblait joyeuse et douée de vie... les étoffes qui couvraient son corps et en gardaient le parfum, ces pierreries magiques qui la *voulaient*, dans leur obscure sympathie, — et surtout l'immense et absolue impression de sa présence, opinion partagée à la fin par les choses elles-mêmes, tout l'appelait là, l'attirait là depuis si longtemps, et si insensiblement, que, guérie enfin de la dormante Mort, il ne manquait plus qu'*Elle seule!*

Ah! les Idées sont des êtres vivants!... L'impression passa, en ce moment, définitive, simple, absolue, qu'*Elle devait être là, dans la chambre!* Il en était aussi tranquillement certain que de sa propre existence, et toutes les choses, autour de lui, étaient saturées de cette conviction. On l'y voyait! Et, *comme il ne manquait plus que Véra elle-même*, tangible, extérieure, *il*

(4) G. DEBORD, *La société du spectacle*, op. cit., p. 142, § 219.

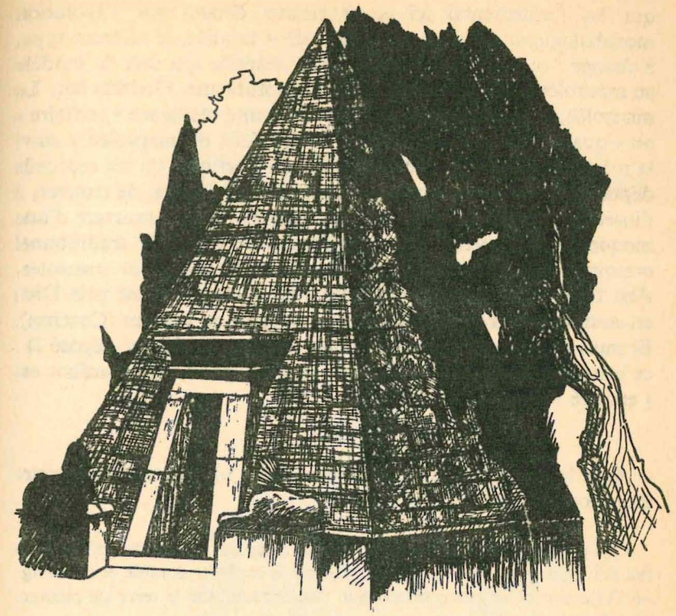
fallut bien qu'elle s'y trouvât et que le grand Songe de la Vie et de la Mort entrouvrît un moment ses portes infinies! » (5).

Comme il ne manque plus que l'existant, il *faut* bien qu'il se trouve là. C'est à cette certitude hallucinatoire que tendent à nous conduire les objets, les signes, au travers de l'évidence de leur présence et de leur éternité. Rien n'a changé dans la chambre de Véra : Véra non plus! De fait, il ne faut pas que les rideaux du mausolée jaunissent, que les vitres de la porte s'obscurcissent, que les fleurs déposées à l'intérieur se fanent ni que le pot de cuivre qui les contient s'oxyde, que l'armature métallique se rouille... Ainsi maintenus, entretenus, dans une éternité abstraite par le fanatisme du nettoyage, les objets-signes, par contamination, remplissent et *peuplent* l'espace « mausoléen ». Ils font de lui un lieu de vie, d'existence, d'habitation. Le mausolée est désormais une maison à part entière. Il y a un saut conceptuel énorme qui s'est produit ici : le mausolée n'est plus la maison des morts mais la maison des existants après leur mort. Le mausolée n'est plus une métaphore de la demeure des vivants, église ou maison : laïcisé, envahi par les signes quotidiens, les formes familières du monde des vivants, le monument se « démétaphorise ». Le mausolée est une véritable maison et les cimetières peuvent dès lors se remplir de bruits domestiques et ménagers.

Au XX^e siècle, le mausolée est devenu maison. Quand on regarde les photographies 17, 18 et 19, on doit bien admettre la réalité du saut conceptuel considérable que nous venons d'évoquer : les mausolées d'aujourd'hui sont de véritables villas ou de luxueux bungalows aux formes *design*. Ils ont des fenêtres panoramiques (cf. photographie 18) nanties de stores à lames (cf. photographie 17). Certains s'entourent de gazon et d'arbres; d'autres préfèrent un petit jardin frontal avec un muret et des grilles tout autour venant redoubler la fermeture; remarquer la possession du lieu, la privatisation de l'espace des morts (cf. photographie 19). Consécutivement à la transformation conceptuelle radicale dont il a été l'objet, le mausolée n'est pas à l'abri de la *mode*. Il peut alors devenir *futuriste*. A Madrid, par exemple, nous avons pu voir un mausolée en inox avec des baies vitrées coulissantes occupant la totalité d'un de ses côtés, le tout supporté à environ deux mètres du sol par un seul pilier d'acier!

Toutefois, certaines familles préfèrent encore réserver à leurs

(5) A. DE VILLIERS DE L'ISLE-ADAM, *Véra*, in *Anthologie du Fantastique*, tome II, Paris/Gallimard, 1966 (Roger Caillois), pp. 66-68.



Perugia

morts un habitat pharaonique, style « pyramide » (6), type « Khéops ».

D'autres familles, comme la famille Mazzetti à Rome, prolongent la tradition du XVII^e siècle (cf. chapitre 7) qui consistait, pour avoir son tombeau, à se faire construire une chapelle (cf. dessin, chapitre 27). D'autres enfin, et ceci est fréquent au Portugal et en Italie, se font bâtir sur leur concession des chapelles *miniatures*, d'un mètre de haut environ, mausolées atrophiés remplis, telle une vitrine, des portraits des défunts, de quelques fleurs et de menus objets (médailles, statuettes).

Le grand tournant a été pris et se ressent jusqu'au niveau des mausolées miniatures, frappés à leur tour par le modernisme. Ce

(6) D'autres préfèrent le style « temple grec » avec colonnes doriques, ioniennes ou corinthiennes. D'autres, enfin, sombrent dans une sorte d' « assyro-babylonisme » bizarre constellant le monument de figures étranges d'hommes-animaux, à *Casale*, par exemple.

qui est fondamental ici et se trouve dénoté par l'évolution morphologique du mausolée, c'est que le modèle, le référent-type, a changé : ce n'est plus l'église ou la chapelle qui sert de modèle au mausolée mais la maison civile et quotidienne, l'habitat laïc. Le mausolée, villa ou bungalow, est devenu une résidence « tertiaire » ou « quaternaire » à part entière. L'intérieur du mausolée a suivi la même évolution : il n'est pas rare, au Portugal, où les cercueils déposés en élévation dans des niches restent visibles, de trouver, à l'intérieur des monuments les plus récents, le sol recouvert d'une moquette de couleur vive (Arrifana); en Italie, le traditionnel oratoire, qui constituait ordinairement l'intérieur du mausolée, s'est transformé en salle d'attente « moquettée » et les prie-Dieu en somptueux fauteuils modernes couverts de velours (Cosenza). Et puis, parfois, on trouve un objet familier du défunt déposé là : ce sera, par exemple, un ours en peluche parce qu'un enfant est « enterré » (Padoue).

Avec le mausolée, le mort devient donc un existant imaginaire très protégé,

« La princesse *de Bourbon-Conti* repose dans une pyramide qu'elle avait fait édifier de son vivant : « Pour y trouver le bonheur durable et un refuge où l'injustice et les persécutions que l'on éprouve sur la terre ne puissent plus l'atteindre » (7).

séquestré, *un locataire perpétuel*. Il est ici *chez lui*, ce qui se trouve être parfaitement exprimé par l'épitaphe suivante :

(123) *MARIE JAMPEN*
geb. Niklaus
1875-1930
Daheim

« M. J.
Née N.
1875-1930
chez elle » (Müntschemier)

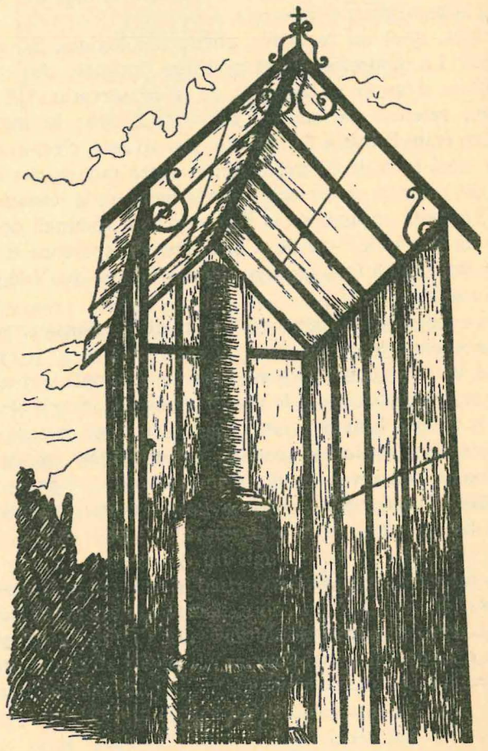
L'adverbe allemand *daheim* se traduit généralement par « chez soi » ou par « à la maison » : *das Daheim* c'est le « chez soi ». Le mort devient ainsi un existant chez soi, à la maison : sur les mausolées d'Andorre, c'est le mot *casa* que l'on trouve employé, c'est-à-dire le signifiant espagnol du signifié « maison »... Et quelle est la « vie » de l'existant dans ce chez soi? Sa « vie » y est un long sommeil.

(7) M. DANSEL, *Au Père-Lachaise*, op. cit., p. 230.

(124) *Duerme en paz, hijo querido*
bajo esta negra mansión
mientras nuestro corazón
dejas en el mundo herido

« Dors en paix, mon fils chéri,
sous cette noire demeure
tandis que tu laisses notre cœur blessé
dans ce monde. » (Alcañiz)

(125) *Repose en paix*
dans ta triste demeure
pour moi sur la terre
il n'est plus de bonheur (Castillon)



Albi

La « demeure » en question est donc un lieu de repos, une douce retraite, un espace domestique par-delà la mort, destiné à une cure de sommeil sans fin. C'est le *Ruheplatz* allemand et le *Ruheplaats* hollandais. A cette occasion, on découvre ici sans ambiguïté un autre raccordement thématique sous-jacent à deux sémiotiques différentes — la mimétique et la différentielle — : toutes les deux convergent vers l'image de la mort-sommeil mais l'une, animée par un désir de transparence, insiste sur la dimension proprement *somatique* du repos des morts tandis que l'autre, reconnaissant l'opacité de la barre, insiste sur l'aspect *privé* et *protégé* de ce repos. La maison, en tant que signifiant funéraire, est donc l'objet d'une double traction thématique, « à cheval » sur l'image du sommeil et l'image du départ : l'existant franchit la porte pour s'endormir.

Dès lors, quel est le statut phénoménologique du mausolée moderne? Le mausolée est la synthèse optimale des *arguments* susceptibles d'étayer le fantasme de la conservation : il s'inscrit dans une relation parfaite de mimétisme avec le monde des vivants en étant le mime de l'habitat des vivants, c'est-à-dire qu'il satisfait ainsi le désir de transparence entre monde des morts et monde des vivants; et, en intimisant la mort, en la *domestiquant*, il justifie l'opacité au nom de la protection du sommeil des morts, au nom de leur « vie » privée. Conciliant transparence et opacité, le mausolée intègre tous les arguments efficaces de l'Idéologie de la Conservation.

« La vie commence bien, elle commence enfermée, protégée, toute tiède dans le giron de la maison » (8). Avec le mausolée moderne, la « vie » continue bien, sans fin, par-delà la mort. C'est que, en ce cas particulier, « la maison abrite la rêverie, la maison protège le rêveur, la maison nous permet de rêver en paix » (9) que nos morts sont toujours vivants. Le mausolée est donc une concentration-conservation d'être, d'existants, rigoureusement définie dans l'espace sur la base de la géométrie quotidienne de l'habitat des vivants.

Reste à évaluer l'extension et la fréquence du mausolée en Occident. Dans les limites de notre corpus, on peut dire que le mausolée, dans des proportions variables, est présent à peu près partout, encore qu'il paraisse disparaître quasi totalement en Hollande. A partir du nord de la France, on pourra trouver des

(8) G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, op. cit., p. 26.
(9) G. BACHELARD, id., ibid.

Neuchâtel

variantes « squelettiques » du mausolée, à savoir les verrières, complètement fermées ou non, destinées à protéger le monument primitif (colonne, stèle, stèle + tombale) du gel ou des ardeurs du soleil. De Ligny-en-Cambrésis à Albi (cf. dessin), on pourra donc trouver cette variante transparente du mausolée. Mais le véritable mausolée, en pierre, avec porte de bronze, on le trouvera dès le Cimetière d'Ixelles (banlieue de Bruxelles) et on le retrouvera à Paris, à Saint-Brieuc, à Nancy; puis, en descendant vers le sud, à Condrieu, à Poitiers. Il devient alors de plus en plus fréquent mais reste rare en Allemagne, en Autriche et en Suisse. Notons toutefois qu'à Neuchâtel (tout comme à Clamart d'ailleurs) nous avons trouvé une maison représentée sur la stèle d'un tombeau (cf. dessin) et ce à plusieurs reprises. Enfin, sitôt passée la ligne Bordeaux-Venise, la fréquence du mausolée augmente considérablement, au point de devenir la forme dominante de monument funéraire dans les cimetières méditerranéens, principalement dans les cimetières italiens. En Espagne et au Portugal, la fréquence s'abaisse un peu, parfois même beaucoup, dans les cimetières ruraux mais remonte rapidement dans les cimetières des moyennes et grandes agglomérations ou proches d'elles, comme à Seixas (Portugal), par exemple. On doit signaler à ce propos que

la basse fréquence du mausolée dans certains cimetières espagnols et portugais provient, dans un grand nombre de cas, essentiellement du faible niveau économique des populations, les enfeux (cf. chapitre 14) étant alors, avec les « tombes plates », la forme dominante de monument funéraire, parfois même quasiment la seule forme comme à Andraitx (Baléares) ou à Cortegana (Andalousie).

On pourrait donc entreprendre une véritable géographie sémiologique du mausolée permettant d'apprécier sa distribution dans l'espace européen occidental. Dans tous les cas, exception faite de quelques îlots à forte concentration « mausoléenne » compris dans la moitié nord, c'est dans la moitié sud que règne le mausolée, sa terre d'élection étant sans conteste l'Italie. En Italie, plus que jamais, on construit sans cesse de nouveaux mausolées, toujours plus modernes, toujours plus mimétiques, toujours plus conformes aux principes organisateurs du monde des vivants. Certains, parfois, du fait même de la déclivité du terrain sur lequel ils sont bâtis, possèdent un étage et un rez-de-chaussée (Enna, Cosenza) : ils sont alors en *copropriété*.

CHAPITRE 22

L'ÉTERNELLE PRÉSENCE

« Et ta maman vieillit? — *Non* — Pourquoi? — *Parce qu'elle est déjà vieille.* »

(Aud, 6 ans, in *Le développement de la notion de temps chez l'enfant* : J. PIAGET)

Sitôt absorbés par l'imaginaire doxal de la mort, les morts sont condamnés à vivre à l'éternel présent. Ils n'ont plus d'âge ou, plus précisément, ils ont toujours le même âge : comme le dit un des enfants cités par Jean Piaget, le mort « reste la même chose »(1). Parvenu au fond de « l'abîme du temps », plus rien de nouveau ne peut se produire dans son « existence » tranquille.

S'il en est ainsi, c'est parce que les vivants le désirent, qu'ils sont nombreux à rêver la vie comme un idéal d'ordre, un idéal d'ordre n'ayant plus qu'une chose à faire : rester identique, se répéter inlassablement, durer pour durer. Les morts habitent, existent et vivent dans cet ordre idéal où rien ne change, eux y compris : ce sont des existants pris dans un éternel présent où ils sont ce qu'ils étaient et seront toujours, immuablement conformes aux modèles que les vivants, avides d'immortalité, ont fait d'eux. C'est que les vivants, dans notre société, n'ont volontiers conscience que d'un présent perpétuel et s'emploient, par le langage et les techniques spectaculaires dont ils disposent, à s'en persuader, rituellement, frénétiquement.

Ces techniques spectaculaires, susceptibles de produire le

(1) J. PIAGET, *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*, Paris/P.U.F., 1973, p. 211.

sentiment d'une présence perpétuelle de l'existant jusque dans la mort et donc de conforter les vivants dans la sensation qu'ils ont d'être dans un présent perpétuel où rien, fondamentalement, ne change, ces techniques trompeuses qui donnent aux apparences des allures de vie et d'éternité, nous venons de les parcourir. Toutefois, il en est qui n'ont été qu'évoquées parce que l'occasion s'en présentait et d'autres qui ont été passées sous silence parce qu'elles n'entraient pas, même indirectement, dans le cadre du propos que nous tenions alors. Il est temps à présent, avant d'achever cette seconde partie, de revenir sur tout cela.

Quelle que soit la sémiotique qui a présidé à la production d'une représentation funéraire, il est un fait symbolique constant qui mérite ici d'être souligné et analysé : nous voulons parler de l'écriture et, en particulier, du choix du *temps linguistique*. Avec les syntagmes du type *Ici repose FN + LN*, force est de constater que c'est le *présent* qui est choisi. En fait, tout se passe comme si la langue voulait retenir le mort vivant, le retenir dans son présent, dans la perpétuelle actualité de ce temps. A vrai dire, ceci n'a rien d'étonnant : ce type d'énoncé standard n'est jamais qu'une émanation linguistique de l'Objet Funéraire à la surface duquel il apparaît, un *commentaire*, en quelque sorte, de la *présence de l'Objet*. De fait, lorsque l'énoncé se trouve réduit à *FN + LN*, celui-ci ne prend vraiment son sens que dans la mesure où, inscrit sur l'Objet, il renvoie à la présence de l'Objet et, par voie de conséquence, à la présence de ce que cet Objet est supposé contenir. Cette rétention des morts par le présent de la langue, qui n'est jamais qu'un redoublement linguistique de la rétention opérée par l'Objet lui-même, est un fait d'une extrême généralité qui n'a fait historiquement que s'étendre.

De ce point de vue, il est extrêmement intéressant de voir quel a été le devenir du *récit* biographique et apologétique sur les monuments funéraires au cours du XIX^e^ et du XX^e^ siècle en Occident. Tout conspire à prouver l'aspiration de l'imaginaire doxal de l'après-mort par *l'idée d'éternelle présence des morts*.

Au XVIII^e^ siècle, alors même que la langue littéraire avait une influence considérable sur la production linguistique funéraire, le récit, au monde des morts, était chose fréquente. Encore assez fréquent au XIX^e^ siècle, il a brusquement décliné. Mais qu'est-ce que le récit? Le récit se caractérise, particulièrement dans son contexte funéraire d'utilisation, comme une suite de prédications ayant une ambition de narration évocatrice. Son champ discursif s'actualise autour du *il était*, du *il a été*, du *il fut* ou du *il avait*,

etc. Ces choix de temporalités spécifiques définissent le récit funéraire.

(126) « J. R., né dans l'année 1774
mort le 8 septembre 1825.
L'accomplissement rigoureux des devoirs sérieux
était son aspiration sans repos.
Chaudement et hautement, pour tout ce qui est bon,
battait son cœur. »

(Salzburg)

(127) « Ici repose l'homme qui pendant dix-huit années
nous était tout : ami, médecin, conseiller,
objet aimé du peuple qui unissait à la tête
la meilleure le cœur le meilleur ; (il) trouva
dans la bienfaisance seulement son bonheur,
sa fin précoce aussi »(2).

(Freiburg-im-B.)

Il faut se souvenir ici de ce que nous dit Christian Metz à propos du récit, à savoir « que l'une des fonctions du récit est de monnayer un temps dans un autre temps »(3). Ce qui nous intéresse ici, c'est précisément le type de « monnayage » temporel que réalise le récit funéraire vis-à-vis de la chose-racontée : il la monnaye au *passé*. Ce que nous avons appelé ci-dessus le commentaire, au contraire, monnaye la chose au *présent*. C'est donc à deux types de stratégie narrative différents que nous avons affaire et le fait que le second ait historiquement triomphé du premier ne laisse pas d'être intéressant. On s'interrogera donc à présent sur les raisons qui ont pu provoquer le triomphe historique du commentaire sur le récit funéraire.

Le commentaire funéraire est une production linguistique qui se réalise selon le mode du *il est* ou du *il y a*. Nous avons vu au chapitre 16 que le syntagme *Ici repose FN + LN* pouvait s'expliciter sous la forme *Ici il y a se reposant FN + LN* et que *FN + LN*, inscrit à la surface de l'Objet F., revenait à dire « Ici *il y a* FN + LN ». Pour définir d'un point de vue *aspectuel* ces productions linguistiques types, on dira qu'elles se trouvent régies par la catégorie « *actuel* » à valeur *durative*. De même, une inscription comme :

(2) Épitaphe rapportée par J. DORNEICH in *Der Alte Friedhof*, op. cit., p. 10 : le défunt évoqué, un docteur, est mort en 1792 (traduction personnelle).
(3) C. METZ, *Essais sur la signification au cinéma*, tome I, op. cit., p. 27.

(112) *Elle emporte avec elle*
notre joie
et notre bonheur (Sauveterre)

est une inscription qui se trouve régie par la même catégorie aspectuelle. Avec une inscription comme

(110) *J'ai tout fait pour te garder*
mais hélas tu m'as quitté (Wépion)

même si la valeur a changé en ce que le passé composé indique *l'accomplissement*, c'est toujours la catégorie « actuel » qui régit cette production : « Mais hélas actuellement, à l'heure qu'il est, tu m'as quitté ».

Avec le récit funéraire, il en va tout autrement : par les temps choisis, nous sommes précipités dans une catégorie aspectuelle opposée à la précédente, dans la catégorie « *inactuel* ». Une production du type

(128) *Il fut bon père*
et bon époux (Egreville)

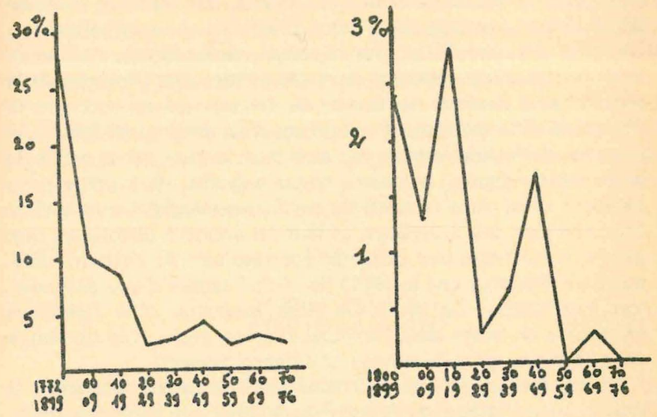
indique *l'accomplissement*, dans le cadre de la catégorie « inactuel » — « il fut bon père » = « il n'est plus bon père » —; et avec l'inscription suivante

(126) « Chaudement et hautement, pour tout ce qui est bon,
battait son cœur »

nous avons affaire à un texte à valeur *durative* régi toujours par cette même catégorie « inactuel ». Dès lors, quelles conclusions tirer à propos de cette opposition aspectuelle entre le commentaire et le récit funéraires?

Par cette aspectualisation des temps véhiculés par le récit et le commentaire, nous avons pu pleinement apprécier ce qui les distingue et, pour tout dire, les oppose. Comme nous l'avons déjà dit, le commentaire, fondamentalement, ne fait que renvoyer, du fait même de sa nature « commentative », à l'Objet Funéraire, à la *présence* de l'Objet : le commentaire funéraire est ainsi une production linguistique qui s'inscrit dans une relation de solidarité temporelle avec l'Objet, son référentiel immédiat, et tout ce qu'il implique. Au contraire, avec le parti pris passéiste du récit funéraire, nous assistons à une véritable « désolidarisation » temporelle du texte vis-à-vis de l'Objet, la chose racontée, le référentiel du récit, étant précisément extérieur à la présence de

l'Objet, à la temporalité de l'Objet. Quoi de moins étonnant alors à ce que, corrélativement à la montée de l'Idéologie de la Conservation, le récit décline au point, dans certaines régions d'Europe, de disparaître complètement (cf. schéma).



I II

Ces graphiques visualisent très nettement le déclin du récit au XX^e siècle. Le graphique I a été obtenu à partir d'une enquête menée en Autriche et en Allemagne dans des cimetières de petites, moyennes et grandes agglomérations (Salzburg, Hallein, Fügen et Freiburg-im-Breisgau) : la base d'évaluation est de 1 487 tombeaux. Le graphique II a été obtenu à partir d'une enquête menée dans 11 cimetières de campagne en France (8 en Seine-et-Marne + 3 contigus à ce département) : la base d'évaluation est de 3 268 tombeaux.

En se rapportant au graphique I, on constatera une légère remontée de la fréquence du récit entre 1940 et 1949 (4,04 % qui est due à la seconde guerre mondiale : avec les héros et les victimes de la guerre, les récits apologétiques refleurissent sur les tombeaux (cf. chapitre 30). De même, c'est la première guerre mondiale qui semble être la cause du léger adoucissement de la chute du récit entre 1909 et 1919 (cf. graphique I). Ces remontées de fréquence du récit funéraire provoquées par les guerres apparaissent encore plus nettement sur le graphique II. Puis, c'est à nouveau la chute.

C'est l'orientation aspectuelle « actuel » qui a fini par l'emporter dans l'épitaphe contemporaine et l'écriture, tout comme la figure, s'est mise peu à peu exclusivement au service de l'éternel présent, c'est-à-dire au service de la production fantasmatique de l'éternelle présence de l'existant par les signes.

Dans le cadre de l'Idéologie de la Conservation, la notion de

passé ne signifie rien pour elle, sinon, au niveau objectif, sa propre impossibilité. La Société de Conservation se veut désespérément anhistorique, se rêve aveugle aux changements, à la succession des événements et des états, désire la répétition et l'accumulation, la réduction quantitative de l'histoire et de l'idée de progrès : il y a, au cœur de cette société, une véritable « terreur de l'histoire », comme dit Mircea Eliade [4], et, corrélativement, un projet farouche d'abolition du temps, de ses signes, et donc de la mort en tant que telle. La mort elle-même, sous l'emprise de la terreur, n'est devenue, au travers de diverses métaphores, que la répétition d'un événement quotidien, d'un événement banal : la mort est un dormir, la mort est un entrer, la mort est un sortir, la mort est un partir, la mort est un attendre, la mort est un habiter... C'est dans ce contexte psycho-sociologique que le récit funéraire s'est mis à décliner. Il faut un accident historique, une guerre, c'est-à-dire une intrusion spectaculaire de l'histoire dans notre société, pour que le déclin du récit, l'espace d'une décennie, soit interrompu. *Le déclin du récit funéraire, c'est l'abolition progressive du temps dans l'écriture.* Plus de récit, plus de temps dans l'écriture, plus de temps : de l'éternel présent!

Qu'est donc devenu le récit funéraire? Dans les cimetières, il s'est fait rare, très rare. Toutefois, le récit n'a pas pour seule fonction (« négative ») de parasiter l'éternel présent avec des marques du passé : il a, pour ainsi la nommer, une *fonction récapitulative* en ce que par lui les *qualités* du défunt se trouvent recensées — mais recensées *au passé* —. De fait, on a conservé la fonction récapitulative du récit mais on en a abandonné la forme actualisatrice. En conséquence, on a choisi une autre forme, une autre structure linguistique, susceptible de remplir la fonction de récapitulation du récit tout en ne rendant pas compte du temps, de l'historicité des qualités du défunt : cette forme actualisatrice non-marquée temporellement est *nominale* et *parataxique*. Ainsi, au lieu d'écrire sur le tombeau un texte comme

(129) *FN + LN*
Il fut bon époux bon père.
Il a été maire de la ville de C.

on s'est mis à préférer écrire :

(130) *FN + LN*
Bon époux bon père
Maire de la ville de C.

(4) M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris/Gallimard, 1969.

Par cette *déverbalisation* du récit, c'est du même coup toutes les marques du passé qui se trouvent évacuées du texte, ellipse pour le moins heureuse en ce qu'elle permet d'assujettir subrepticement la fonction récapitulative jusqu'ici détenue par le récit à l'ordre du *il y a* et du *il est*, bref! à l'ordre du commentaire. Cette forme nominale et parataxique, forme moderne de l'épitaphe, apparaît donc, en dernière instance, comme une *forme détemporalisée du récit funéraire primitif* qui participe à son tour à la production d'un éternel présent au « royaume des morts ».

Notons toutefois que le récit funéraire a réussi à survivre *hors des cimetières*, dans les annonces nécrologiques. Mais même là, nombreuses sont les annonces qui apparaissent déjà comme de véritables *maquettes* de ce que seront les épitaphes des défunts, c'est-à-dire des commentaires de l'Objet.

(131) *Herbert B.*
Dipl.-Ing.
Regierungsdirektor a.D.
** 11.4.1901 † 24.6.1975* (Münich [5])

Quoi qu'il en soit, sitôt franchie la porte du cimetière, les maigres droits que s'était conservé le récit funéraire dans la Presse sont quasiment anéantis. C'est que désormais, en pénétrant dans le cimetière, on pénètre dans le domaine de l'éternelle présence...

Il est un autre fait symbolique assez répandu qui contribue activement à la création d'un effet de présence perpétuelle de l'existant par-delà la mort : c'est la *communication simulée entre morts et vivants* par le texte, simulacre venant alimenter le fantasme de la *rencontre* et donc renforcer la production de l'effet de présence. On peut dire que ce fantasme détermine en profondeur la pratique de la « visite » aux morts.

La communication « s'établit » généralement dans le sens vivant → mort, mais il arrive parfois, simulacre du simulacre, que ce soit le mort qui « parle ». Louis-Vincent Thomas rapporte à ce propos les épitaphes suivantes, dont la seconde fut censurée en 1877 par la commission d'enquête sur les épitaphes [6] :

(5) Nous avons trouvé cette annonce sous cette forme dans le *Süddeutsche Zeitung* (nº 143/26 juin 1975), journal de Münich.

(6) L.-V. THOMAS, in *Arch. Sc. soc. des Rel. 39*, op. cit., p. 51. Se trouvent également citées à cette occasion les épitaphes suivantes : « Hélas, je suis comme une fleur attristée qui a fleuri trop tôt et qui s'est vite fanée sous le soleil ardent. »; « Approche-toi, frère aimé et voyageur, je ne t'en veux pas. Regarde où repose ma jeunesse. » (cimetières serbes).

ISTITUTO di SOCIOLOGIA UNIVERSITÀ di PARMA

(132) « Je me repose ici tandis que tu me regardes.
Je voudrais que tu sois à ma place afin que
ce soit moi qui te regarde. »

(133) *Passants... A bientôt!*

Pour notre part, nous citerons les épitaphes suivantes :

(134) *Nous avons été comme vous un jour —*
Vous serez comme nous —
Pensez-y bien (Saint-Saturnin (7))

(135) *J'aime*
ma
MÈRE
mais aussi mon PAYS
adieu
MÈRE
je meurs
je t'aime
ton fils
GUSTAVE (Wépion)

Il y a des épitaphes de ce genre encore plus étonnantes (8); mais la forme de « communication » la plus importante quantitativement entre morts et vivants se fait généralement dans l'autre sens, c'est-à-dire dans le sens vivants → morts. Nous avons déjà, à plusieurs reprises, rencontré des exemples de cette communication :

(62) *Enfant chéri*
tes yeux se sont fermés
trop tôt (cf. également 61, 63, 64, 76,...)

(113) *Tu emportes avec toi*
mon plus doux souvenir
(cf. également 108, 109, 110, 111,...)

Les exemples ne manquent pas et c'est sur tous les tons (cf. chapitre 20) que le vivant s'adresse au mort : sur un ton protecteur,

(7) *Saint-Saturnin* est près de *Clermont-Ferrand.* L'épitaphe est de 1668 : cf., à propos du « pensez-y bien », M. VOVELLE, *Mourir autrefois.*

(8) Dans le cimetière de *Sapînta* (Roumanie), on trouve une épitaphe du début du XXe siècle où le mort parle de sa propre mort en ces termes : « Ah! je me repose mal... Un mauvais Hongrois m'a tiré un coup de fusil dans la tête, la tête du tronc m'a coupée et ainsi on m'a enterré. Qu'il soit dans les siècles maudit. J'ai vécu 58 ans. »

(124) « Dors en paix, mon fils chéri » (Alcañiz)

sur un ton plaintif,

(136) « Pourquoi, Angelina, pourquoi? » (Venise)

sur un ton quémandeur,

(137) *Toi qui nous a*
tant appelés
veille sur nous (Lyon)

sur un ton parfois profondément nostalgique,

(138) *CINQUANTE ANS!*
Un demi-siècle, Heure brève
Subtil problème auquel on rêve!
Les ans passaient dans nos âmes si pleines.
Ces souvenirs émus restent toujours vivants.
Nous avions en commun mis les joies et les peines,
Heureux de la tendresse si prouvée des enfants.
Nous nous étions promis pour notre Cinquantaine,
Un poème fleuri de tendresse et d'amour,
Et je viens, surmontant ma tristesse et ma peine,
Te l'offrir, Cher Ami, qui n'a pas vu ce Jour.
1861 — 28 octobre — 1911
(Paris/Montparnasse)

(139) *J'aime deux*
choses toi
et la rose
la rose
pour un jour
et toi
pour toujours (Sallanches)

sur le ton de la promesse enfin, ton qui nous introduit à une conception *contractuelle* des rapports entre morts et vivants :

(140) *A chaque saison nouvelle*
de fleurs j'embellirai
ta tombe (Notre-Dame de Saint-Pierre)

On pourrait continuer à multiplier les exemples, continuer à recenser les tons et les nuancer, mais le plus important ici nous paraît être le fait de « communication » lui-même, simulacre débouchant parfois, rarement, sur un simulacre de *dialogue :* on

passe alors, si l'on peut dire, du communicationnel au conversationnel. Sur le tombeau du commandant Doutaud, mort en 1918, l'épitaphe se termine ainsi :

(141) *... laisse-moi me souvenir*
De toi, et par ce souvenir, oublier les
Dangers de l'heure présente, souviens-toi.

Et en dessous de ce texte, on trouve gravé :

Juin 1971 — Je me souviens.

(Paris (9))

L'important ici, c'est *la fonction* de ce simulacre de communication, parfois de conversation. Quelle est sa finalité? Les vivants, à l'aide de tels textes, se confèrent le statut d'*émetteurs*, ceci leur permettant de faire du mort un *receveur*, un « interlocuteur valable », de le hisser, par la voie de l'imaginaire, une fois encore, au statut fantasmatique d'existant à part entière. Et c'est toujours dans le même but que les vivants renversent la situation de communication en conférant au mort le statut d'émetteur, statut imaginaire du défunt face auquel ils pourront jouer rituellement aux receveurs. Comme le dit Roman Jakobson, « tout discours individuel suppose un échange. Il n'y a pas d'émetteur sans receveur — sauf, bien entendu, quand l'émetteur est un ivrogne ou un malade mental » (10). *Il n'y a pas d'émetteur sans receveur :* tout est là! et à chaque visite, par cet échange fantasmatique (11), le mort, sans cesse, surgira à nouveau, dans l'esprit du visiteur, comme un existant, aidé en cela par tout *le contexte actualisateur* (cf. chapitres 25 et 26) favorable à ce rêve de perpétuité existentielle de l'existant.

En fait, par toute cette production linguistique, c'est en quelque sorte le mort qui est contraint à ne pas sortir de l'orbite des vivants, c'est-à-dire à rester dans le même monde qu'eux, à rester les mêmes. On notera à ce propos, en France, une autre forme de production linguistique ayant la même finalité fantasmatique. Il s'agit de ces petites plaques rapportées sur le tombeau, parfois si

(9) Rapporté par M. DANSEL in *Au Père-Lachaise*, op. cit., p. 104.
(10) R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, op. cit., p. 32.
(11) J'ai connu une personne qui, pendant l'année qui a suivi la mort de sa femme, est allée régulièrement, tous les jours, sur le tombeau de son épouse afin de lui *parler :* il n'est pas douteux que ce type d'activité linguistique solitaire du vivant à l'égard du mort, non perçu comme soliloque par celui qui s'y livre, n'est pas un cas isolé.

nombreuses qu'elles le recouvrent complètement, qui « communiquent » aux morts le type de message suivant :

(142) *A LOURDES nous avons prié pour toi/vous*
(143) *A LISIEUX nous avons prié pour toi/vous*
(144) *A LA GROTTE BÉNIE nous avons prié pour toi/vous*

On *informe* son ou ses morts de tout ce qui est fait pour lui ou pour eux. On le fait participer, toujours par le même biais symbolique, à certains événements de la vie familiale :

(145) *A ma maman chérie*
Souvenir de ma Communion Solennelle
13 juillet 1958 (Sauveterre)

(146 *A ma marraine*
Souvenir de ma Profession de Foi (Gravelines)

Ou bien encore, on intègre le mort aux rites des vivants en célébrant son anniversaire par une petite plaque sur laquelle est marqué *ANNIVERSAIRE*, en célébrant sa fête également,

(147) *Pour sa Toussaint* (Notre-Dame de Saint-Pierre)

et même son Noël! Au Cimetière Parisien de Pantin, nous avons pu constater qu'à l'approche des fêtes de Noël, nombreux sont les petits sapins, couverts de neige artificielle mais non décorés, qui apparaissent sur les tombeaux.

Force est de constater qu'au travers de ces productions symboliques diverses, linguistiques et non-linguistiques, c'est toute une idéologie qui s'exprime, une idéologie qui se caractérise par le fait qu'elle empêche les morts de s'échapper des circuits symboliques des vivants (12).

Il nous reste à approfondir, pour achever ce chapitre, la fonction d'un élément que nous avons déjà évoquée plusieurs fois : le portrait (cf. chapitres 15 et 17).

Si l'on s'en tient à son contenu figuratif, le portrait peut être considéré comme un message unitaire et autonome : il « propose un climat physique, un ensemble de choix quotidiens exprimés

(12) G. DEBORD, *La société du spectacle*, op. cit., p. 142, § 218 : « La conscience spectatrice, prisonnière d'un univers aplati, borné par *l'écran* du spectacle, derrière lequel sa propre vie a été déportée, ne connaît plus que les *interlocuteurs fictifs* ».

dans une morphologie, un habillement, une pose » (13). Si, à l'inverse, on fait temporairement abstraction de son contenu et que l'on considère le portrait en tant qu'unité formelle parfaitement délimitée, on constate alors qu'il peut être l'objet d'une analyse syntaxique. L'épitaphe suivante rend probante la possibilité de cette approche :

On traduira cette épitaphe de la façon suivante :

(148) « EN SOUVENIR
de mon cher (), époux et père,
JOHANN WILLEIT. »
(Innsbruck)

Le symbole () représente le portrait en tant qu'unité formelle, abstraction étant faite de son contenu. Nous avons bien ici un exemple non équivoque d'*intégration syntagmatique du portrait*, ce dernier étant parfaitement et consciemment inséré dans la chaîne écrite. Dès lors, on peut assigner au portrait un rôle syntaxique. Il est le premier élément d'une séquence parataxique faite de 4 éléments, à savoir la séquence () — *Gatten* — *Vater* — *JOHANN WILLEIT*, soit 4 éléments situés syntaxiquement au même niveau fonctionnel (parataxe) : ces 4 éléments se trouvent tous investis de la *fonction prédicative;* ils ont tous un *rôle nucléaire*. C'est ce qui nous a permis de dire que le portrait, ainsi considéré, était en relation de *co-prédication* avec le noyau linguistique inamovible de l'épitaphe, *FN + LN* (cf. chapitre 17).

(13) R. BARTHES, *Mythologies*, op. cit., p. 161.

Ces deux approches du portrait étant posées — le portrait comme unité figurative et le portrait comme unité formelle —, force est de constater que le portrait est un élément situé à la croisée de deux messages, le message signifié par la figure et le message signifié par la chaîne écrite, le message qu'il contient et le message auquel il participe. Tentons à présent d'unifier ces deux approches du portrait afin de situer au mieux sa fonction globale relativement à la production de *l'effet de présence*.

Utilisé dans le cadre de toutes les sémiotiques, le portrait est un élément fondamentalement polyvalent : signifiant analogique de par son contenu, il n'en est pas moins relié au texte vis-à-vis duquel il est syntaxiquement central et sémantiquement auxiliaire. Mimésis de l'existant, il donne un contenu au nom propre (fonction d'ancrage) sans lequel ce dernier ne signifierait rien; mais, simultanément, comme il n'est pas — tout comme le nom propre — à même d'actualiser dans son entier l'identité (dont il n'est que le signifiant analogique), il est auxiliaire. Le portrait ne fait alors que compléter le manque de signification du nom propre (fonction de relais); et réciproquement. De fait, comme le dit Louis Marin, la ressemblance qui est véhiculée par ce signifiant analogique qu'est le portrait « est bien plutôt principe de justification du renvoi circulaire du nom et du portrait » (14). Chacun est alors, si l'on peut dire, le « référent » de l'autre et de cette interaction du nom et du portrait surgit l'actualisation « complète » de l'identité.

N'oublions pas toutefois que le portrait, en tant que signifiant analogique, a une valeur phénoménologique tout autre que l'écriture : le portrait, surtout lorsqu'il est photographique, est, comme dit Barthes, un message sans code, un message littéral pour la saisie duquel, contrairement à l'écriture, « nous n'avons besoin d'autre savoir que celui qui est attaché à notre perception » (15). De cela provient l'effet de « naturel » et d' « objectivité » ordinairement attaché à la photographie et c'est dans ces conditions que le portrait m'apporte un visage, là, face à moi, un visage d'interlocuteur, une familiarité, un horizon de vie qui s'en vient transformer la contemplation de l'Objet Funéraire en

(14) L. MARIN, *Etudes sémiologiques*, op. cit., p. 79 : « L'écriture du nom indique la défaillance ontologique du portrait; le portrait signifie la défaillance de la signification du nom propre. Leur rencontre sur la même surface qui fonctionne simultanément comme page d'écriture et comme support matériel, provoque un double effet critique, sur la figure, comme mimésis parfaite, sur le nom (propre) comme désignation totale. »

(15) R. BARTHES, « Rhétorique de l'image », op. cit., p. 42.

échange. Au service du *fantasme de la rencontre,* le portrait, empreinte « objective » de la vie à la surface de l'Objet, fonctionne comme s'il était « l'arrière-boutique » du texte, de l'écriture, dont il vient résorber, sinon l'arbitraire, du moins la conventionnalité. Au-delà de l'écriture, le portrait est alors comme un morceau du signifié lui-même : derrière l'écriture il y a la figure et derrière la figure il y a le modèle, le modèle porte-nom. Se hissant de la sorte au stade de la « désignation totale », le portrait *fixe* la perception du visiteur sur une certaine image de la mort et du mort, sur la perception d'un âge immobile et éternel. Le portrait, exception faite de celui de Dorian Gray ([16]), est une invitation au blocage fantasmatique de la dynamique des âges, une invitation à mettre l'existant à l'éternel présent, parfois même à l'éternelle jeunesse ([17]).

Dans le contexte funéraire, le portrait est un élément qui, du fait même de sa nature analogique, en se présentant comme l'au-delà du texte, favorise amplement la reconstruction hallucinatoire de l'unité du sujet « disparu » par le sujet contemplatif, l'observant endeuillé.

Cette dimension hallucinatoire du portrait photographique funéraire se trouve pleinement confirmée à travers certains cas particuliers où le portrait, tout en conservant « l'objectivité » que lui confère la technique photographique, tente de surmonter sa limitation dimensionnelle, sa platitude aussi : à cette fin, le portrait se dédouble et se met à envahir les trois dimensions de l'espace. Que l'on considère à ce propos le monument de la photographie 20.

L'originalité de ce monument provient précisément d'un dédoublement conscient du portrait. Ici, le portrait en pied qui représente un jeune garçon posant debout, en communiant (il a un brassard au bras gauche), est répété deux fois : une fois par la sculpture et une fois par la photographie vernissée située au pied de la sculpture ([18]). Si la sculpture est une copie imparfaite de la photographie, laquelle est une reproduction parfaite, en deux dimensions, du modèle, sculpture et photographie s'inscrivent néanmoins, par le biais de la ressemblance, dans une *relation de*

([16]) O. WILDE, *Le portrait de Dorian Gray.*

([17]) Ester B., au *Campo Verano,* à *Rome,* née en 1905 et encore vivante en 1974, a fait fixer sur son tombeau un portrait la représentant souriante à l'âge de 30 ans à peine!

([18]) Nous avons trouvé un cas similaire de dédoublement du portrait à Milan (*Cimitero Monumentale*) : la sculpture représente une jeune fille sur un lit et la photographie qui représente la tête de cette jeune fille sur un oreiller est reproduite par la sculpture.

complémentarité : la sculpture apporte au portrait photographique deux traits fondamentaux qui lui manquent sur la voie de la reconstitution du sujet, à savoir la troisième dimension — le volume — et la grandeur « nature », tandis que la photographie, du fait même du crédit objectif que nous lui portons, *joue au modèle* dans l'espace de la représentation. Par cette dialectique interne, le portrait, dédoublé, augmente son degré de mimésis vis-à-vis du modèle et fait un pas de plus en direction de l'anthropophagie de rêve du modèle par sa représentation : le portrait photographique fonctionne ici comme garantie d'objectivité vis-à-vis de la sculpture. Que peut-on dire alors d'une telle organisation de la représentation?

De par ses principes, cette organisation de la représentation ajoute au renvoi circulaire entre le portrait et le Nom ([19]) un second renvoi circulaire, à l'intérieur du portrait lui-même, entre la photographie et la sculpture. Cette *décomposition sémiologique* ([20]) accrue du modèle, corrélative à la multiplication des traits définitoires de l'existant défunt — dédoublement du portrait = redoublement des données analogiques —, témoigne en faveur d'un *désir de recomposition fantasmatique du mort par les signes.* Plus encore! on peut dire que par cette décomposition accrue de la représentation de l'existant, c'est la possibilité de reconstruction de l'individu défunt par la subjectivité de l'observant qui se trouve augmentée car alors le monument funéraire est un *analogon très enrichi,* c'est-à-dire un équivalent perceptif de moins en moins *équivalent* et de plus en plus *identique* au modèle absent, modèle absent que je vise précisément au travers de cet *analogon.* Rappelons ici que « Les participations subjectives qui se fixent sur l'image objective lui donnent âme et chair : la présence objective » ([21]). En l'occurrence, ces participations subjectives permettent à l'observant de re-donner « âme et chair » au mort, de lui *conserver une « présence objective ».* Par la fixation de ces participations sur les traits définitoires *analogiques, réels* et *multipliés,* ces traits objectivables mais surtout « subjectivables » de l'existant défunt, ces traits complémentairement distribués dans l'espace de la représentation (*grandeur, volume, pose, visage,*

([19]) Le Nom (+ prénom), non-apparent sur la photographie 20 n'est pas absent du tombeau : il est gravé sur la pierre tombale.

([20]) Cette décomposition en signes, en *traits,* outre la stabilité qui lui est inhérente (présence et permanence des signes), est une décomposition *signifiante* qui vient s'opposer directement à la décomposition biologique, non-stable et, surtout, non-signifiante, *absurde,* pour le vivant qui la refuse.

([21]) E. MORIN, *Le cinéma ou l'homme imaginaire,* op. cit., p. 126.

couleur (22), etc.), l'observant peut alors, frappé par la *pathologie du deuil*, parvenir, dans le cadre d'une « psychose hallucinatoire de désir » (cf. chapitre 23), à la *recomposition* fantasmatique du mort, à la *resynthétisation* vivante du modèle absent. Par la voie de l'imaginaire, sur la base de ces traits multipliés, survient la *somatisation* (cf. chapitre 11).

Comme nous nous l'étions proposé, nous avons essayé de dégager au mieux la fonction du portrait funéraire, son intérêt, son ambition, sa valeur. De fait, le portrait s'avère être un élément d'une extrême importance relativement à la production de l'effet de présence (23). Il est le signifiant qui s'en vient combler les blancs de l'écriture, sémantiser pleinement le nom propre en lui donnant une *figure*, une silhouette et un visage. Véritable substitut historique du moulage mortuaire d'autrefois, le portrait est l'image même du présent éternel. Du gisant individualisé du Moyen Age à la photographie en couleurs, du portrait simple au portrait dédoublé, c'est toujours, au travers de techniques spectaculaires de plus en plus sophistiquées, la même fonction globale qui est impartie au portrait : *il est le signifiant analogique à travers la présence réelle duquel je vise la présence réelle d'un signifié imaginaire*, à savoir l'éternelle présence de l'existant.

Du récit détemporalisé au portrait, en passant par le simulacre de communication entre morts et vivants, c'est inlassablement, trois fois encore, le désir de l'éternelle présence de l'existant que manifestent les signes, ces signes qui viennent, pour ainsi dire, solidifier en la codifiant une illusion devenue nécessaire à l'équilibre des vivants.

(22) Signalons ici l'apparition, principalement en Italie, du portrait funéraire photographique *en couleur* qui apporte un trait définitoire supplémentaire au sein de la représentation.

(23) Ce n'est certainement pas un hasard si l'art du portrait en Occident est véritablement né de la sculpture funéraire aux XIII^e^-XIV^e^ siècles.

CHAPITRE 23

LA CYBERNÉTIQUE DE L'ILLUSION

« Pour la cybernétique, un être vivant est un *mécanisme naturel finalisé.* »

(L. COUFFIGNAL, *La cybernétique*)

Lorsque l'illusion est une fin, il faut se demander pourquoi elle l'est et considérer les moyens qu'elle se donne. Alors que la troisième partie de cette étude sera l'analyse des conséquences de la production d'une illusion donnée — à savoir la conservation fantasmatique de l'existant — et que la première partie s'est principalement attachée à dégager le pourquoi de cette fin-illusion, la présente partie que ce chapitre vient clore s'est exclusivement attachée à l'analyse des moyens de production de cette illusion.

C'est pour une large part, comme le dit Freud, « la réaction à la perte d'une personne aimée » (1) qui détermine l'élaboration de ces moyens et leur actualisation, c'est-à-dire, en l'occurrence, une réaction négative qui conduit l'existant à nier le phénomène de perte, à *finaliser son comportement contre* ce phénomène. Il est vrai que « l'épreuve de la réalité a montré que l'objet aimé n'existe plus et dicte l'exigence de retirer toute la libido des liens qui la retiennent à cet objet » mais « Là-contre s'élève une rébellion compréhensible » (2) qui s'en vient nier les résultats de l'épreuve de la réalité et corrélativement justifier l'illusion elle-même, la

(1) S. FREUD, « Deuil et mélancolie », in *Métapsychologie*, Paris/Gallimard, coll. « Idées », 1968, p. 148.

(2) S. FREUD, id., p. 150.

motiver, la rendre nécessaire. L'*illusion de non-perte* de l'objet aimé devient alors, véritablement, vitalement, une *fin*.

Cette illusion, nous avons déjà essayé de l'approcher et de la définir au travers des signes qui conspirent à sa production (cf. chapitre 11) : son achèvement se confond avec ce que nous avons appelé *l'effet de somatisation du signe*, c'est-à-dire ce stade phénoménologique extrême auquel peut conduire l'actualisation symbolique, ce stade où le signifiant finit par *apparaître* à l'observant comme le signifié lui-même. Sachant que dans le contexte funéraire l'actualisation symbolique s'offre aux regards comme *signifiant* de la présence de l'existant défunt (le *signifié*), on concevra aisément les implications hallucinatoires de la somatisation du signe... Pourtant, un signe n'est qu'un signe et est condamné à le rester, même si son rêve est de se nier en tant que signe, d'accéder à la motivation totale, d'être le référent lui-même! Mais ce rêve est fondamentalement ce qui conduit la production symbolique funéraire et il nous faut procéder ici à une extension du champ référentiel de la notion de somatisation, adapter cette notion à l'ensemble de la production symbolique funéraire.

La somatisation du signe est l'ambition immédiate des sémiotiques conflictuelles (cf. chapitre 13) mais c'est aussi, finalement, ce qu'ambitionnent, quoique médiatement cette fois, les représentations produites par les sémiotiques mimétiques et différentielles. Au fond, le cercueil factice n'a-t-il pas pour ambition implicite d'être son propre référent? Et le gisant ne tend-il pas irrésistiblement à se présenter comme la véritable image de la mort? L'image de la mort-absence et l'image de la mort-sommeil ne rêvent-elles pas d'être toute la réalité? Et le mausolée, en étant l'objet d'un mimétisme croissant, en se « démétaphorisant », ne convoite-t-il pas le statut de maison à part entière? La permanence de ce rêve de dépassement de la conventionnalité du signe qui connote toute la production symbolique funéraire nous permet d'entrevoir et de concevoir l'omniprésence d'une illusion désirable, l'universalité d'un mirage curatif et profond : le point culminant du fantasme de la conservation, vers lequel conduisent finalement toutes les représentations funéraires, c'est l'abolition de rêve de la différence entre signifiant et signifié, entre signe et réalité, *entre les vivants et les morts*. Sous l'emprise de ce rêve se réalise ainsi l'abolition de la différence entre monde des morts et monde des vivants (cf. chapitres 25 et 26) et ces derniers, par cette abolition fantasmatique, voient s'estomper en eux le

sentiment qu'entre les vivants et les morts il y a, effectivement, un mur infranchissable et inévitable de signes : l'illusion...

Le but de ce chapitre conclusif est d'essayer de voir sur quelles bases logiques la possibilité a été donnée aux vivants de se persuader de la conservation de l'existant après la mort et de projeter, fort de cette conviction, un programme d'abolition symbolique de la différence entre morts et vivants dans la réalité sociale. Ce qui nous intéresse donc ici, c'est l'articulation fondamentale que les hommes ont fait subir au réel, articulation répressive ayant permis et déterminé l'élaboration des moyens de production de l'illusion.

A toutes fins utiles, rappelons que l'homme est un animal qui possède les codes les plus sophistiqués, c'est-à-dire, en particulier, comme le souligne Roman Jakobson, pouvant générer des messages restreints à « une fonction d'identification référentielle (en d'autres termes, cognitive) et où la fonction émotive ou conative soit absente » ([3]). Toutefois, ces deux fonctions, la cognitive et l'émotive, ne sont pas toujours radicalement disjointes et peuvent même être étroitement mêlées, y compris dans le cadre d'un message *a priori* restreint à la fonction d'identification référentielle. En ce dernier cas, le discours produit est le lieu d'une confusion non-consciente entre le cognitif et l'émotif : les « psychanalyses » bachelardiennes montrent fort bien, de ce point de vue, cette confusion des fonctions à l'intérieur du discours scientifique. Au sein du « discours funéraire » c'est la même confusion qui règne, à la différence près qu'ici elle est *organisée* parce que *désirable*.

Ce sont donc les principes logiques d'élaboration de cette confusion désirable à l'intérieur du discours funéraire qui sont à présent au cœur de notre réflexion. Le problème soulevé peut alors être posé de la façon suivante : qu'advient-il de la fonction d'identification référentielle dans le cadre du discours funéraire tel que nous avons pu le découvrir jusqu'à présent? Ou bien : quelles sont les bases psycho-logiques qui président et, finalement, déterminent l'élaboration de cette confusion entre le cognitif et l'émotif, confusion consommée aux niveaux linguistique et non-linguistique de la représentation? Ou bien encore : quelle est la *compétence* spécifique qu'utilise le vivant en situation

([3]) R. Jakobson, « Sur la spécificité du langage humain », in *L'Arc* n° 60, Paris/1975, p. 3.

de deuil, compétence qui le conduit à la production des signes que l'on sait?

Comme premier élément de réponse aux questions qui viennent d'être posées, on retiendra le fait capital suivant — et quasi évident —, ainsi formulé par Roman Jakobson : « La logique symbolique n'a cessé de nous rappeler que les « significations linguistiques », constituées par le système des relations analytiques d'une expression aux autres expressions, *ne présupposent pas la présence des choses* » (4). Il y a toujours indépendance possible du discours vis-à-vis du réel, du langage vis-à-vis de l'univers référentiel, cette indépendance pouvant résulter de la négation ou de l'inexistence de cet univers. Cette possibilité logique a des prolongements importants au niveau des conditions mêmes de la production de tout discours (niveau de la compétence) : elle laisse entrevoir qu'il y a toujours quelque chose comme *un traitement pré-discursif du référent par le sujet*, ce sujet s'appuyant sur certains schèmes fondamentaux à partir desquels il décide du statut existentiel du référent dont il veut parler.

En l'occurrence, étant entendu que la pathologie du deuil peut conduire le sujet « à se détourner de la réalité et à maintenir l'objet par une psychose hallucinatoire de désir » (5), le schème fondamental que ce sujet asservit à sa psychose, à son projet (la conservation de l'objet aimé), nous semble être celui de *l'objet permanent*, schème psychologique mis à jour par Jean Piaget. Ce schème, lorsqu'il est acquis par le *sujet épistémique*, c'est-à-dire le sujet non-pathologique, lui permet de concevoir et même d'affirmer l'existence d'un objet *en ne le voyant pas, en son absence* (6). Nous usons tous et tous les jours de ce schème : par exemple, je peux très bien parler maintenant, sans la voir, de la Tour Eiffel, de la planète Vénus ou d'une amie sans douter de son existence au moment où je parle, alors que rien, à ce moment précis, ne me prouve qu'elle existe encore. Il peut même arriver que, dans la conversation courante, l'on dise « elle a un sacré caractère! » d'une personne morte depuis des mois ou des années. Dans ce dernier cas, il y a comme un abus d'usage du schème de l'objet permanent et l'important ici est que durant un court instant, pris dans le temps de l'énonciation, on ne remet pas en doute l'existence de son référentiel, cette personne morte depuis des mois. Même si

(4) R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, op. cit., p. 42, souligné par nous.
(5) S. FREUD, « Deuil et mélancolie », op. cit., p. 150.
(6) PIAGET, *La psychologie de l'enfant*, Paris/P.U.F., 1973 (5e éd.) pp. 15-16. Ce schème de l'objet permanent est acquis en moyenne par l'enfant vers l'âge de deux ans.

cette hallucination est éphémère, elle n'en est pas moins effective.

Cette compétence qu'a l'homme de concevoir l'existence d'un objet en son absence, compétence d'une extrême utilité dans le domaine cognitif, peut, on l'aura deviné, dès lors qu'elle est mise au service d'une psychose hallucinatoire de désir, être à la base de tous les excès dans le domaine émotif. Ces excès, au demeurant, seront d'autant plus subreptices qu'ils se trouveront précisément étayés et *garantis* par un schème ordinairement restreint à la fonction cognitive. Piaget nous dit que le schème de l'objet permanent, parmi d'autres, est à la source de la construction du réel par le sujet épistémique : il est aussi à la source de la construction de l'*irréel* par le *sujet pathologique!* Le sujet désire que tel ou tel objet, en l'occurrence l'objet aimé qui est mort, soit permanent : en toute logique, il décide qu'il l'est. Ce sujet-là donne ainsi à son discours, préalablement, un référent objectivement irréel sur la base des mêmes principes psychologiques qui, en d'autres circonstances, lui ont permis de donner à son discours un référent permanent effectivement réel : ainsi, l'objet aimé, postulé réel par le désir du sujet endeuillé, est fantasmatiquement maintenu dans sa consistance d'existant. Cet usage, sinon marginal du moins déviant, du schème de l'objet permanent par le sujet frappé de la pathologie du deuil, peut être formalisé de la façon suivante (syllogisme) :

1. *L'objet que j'aime est absent, invisible, disparu.*
2. *Cela ne signifie pas qu'il n'existe plus.*
3. *Donc il existe toujours.*

Il y a paralogisme en ce que la proposition 2 est incomplète :

2. *Cela ne signifie pas qu'il n'existe plus* NI QU'IL EXISTE ENCORE.

Résultat : la proposition 3 est fausse. Les sémiotiques mimétiques et différentielles, comme on peut s'en apercevoir maintenant, sont véritablement traversées de part en part par ce paralogisme.

Reste aux signes de venir actualiser le référent imaginaire produit par ce paralogisme, d'en traduire la permanence par leur propre permanence et les significations constantes qu'ils véhiculent. Par les signes, linguistiques et non-linguistiques, que nous avons étudiés précédemment, la psychose hallucinatoire du désir, qui permet de maintenir fantasmatiquement l'objet aimé, se

solidifie en se *codifiant*, en s'organisant en *système discursif*. Pour bien comprendre ce qu'est la « cybernétique de l'illusion », il nous faut voir maintenant l'organisation fondamentale et spécifique de ce système discursif.

Les signes mis en œuvre par les sémiotiques funéraires viennent, pour ainsi dire, *confirmer* aux yeux du sujet endeuillé l'existence de l'objet maintenu par sa psychose, un peu comme le firent les calculs de Le Verrier, calculs grâce auxquels l'astronome, sans l'avoir jamais vue, posa en 1846 l'existence de Neptune. Toutefois, en ce qui concerne le discours de Le Verrier (les calculs) et son implication — « Il existe une planète » —, on procéda par la suite, dès que les techniques d'observation le permirent, à la vérification de son bien-fondé référentiel : on observa la planète Neptune là où l'avait indiquée Le Verrier. Au contraire, pour fonctionner, le discours funéraire ne doit pas se heurter à la vérification de son bien-fondé référentiel : il faut croire d'emblée à son existence. En fait, comparé à celui de Le Verrier, le discours funéraire fait plus qu'*induire* son référent : il le *génère* en en *parlant*, en peuplant le réel de signes artificiels « favorables » (monuments, textes). Il se peut, finalement, que ce qu'il y a de véritablement scandaleux dans *la violation de sépulture* provienne du fait qu'elle n'est jamais que la démonstration de la vacuité référentielle du discours funéraire, l'observation forcée du vide, sa vérification accidentelle qui vient provoquer une crise de l'imaginaire du sujet en rétablissant le principe de réalité.

Le discours funéraire ne tolère pas la vérification de son référentiel et l'efficacité phénoménologique de ses signes dépend entièrement de la *non-vérification*. Tout ceci nous incite à penser que le discours funéraire est régi par une logique organisatrice spécifique qui n'est jamais que le reflet du comportement pathologique des vivants face à la mort.

Quelle est donc cette logique? Ou, plus simplement, qu'est-ce qui distingue fondamentalement le discours de Le Verrier du discours funéraire? Ou bien encore, plus précisément, reprenant à cette occasion la question posée par Henri Atlan : « où se situe donc le passage entre conscience délirante et conscience qui ne le serait pas, entre interprétation délirante et interprétation « correcte », si le critère n'est plus le degré du « coller à la réalité », autrement dit la précision et le manque d'ambiguïté dans la reconnaissance des formes? » (7).

(7) H. ATLAN, « Conscience et désirs dans des systèmes auto-organisateurs » in *L'Unité de l'Homme*, Paris/Seuil, 1974, p. 459.

Le Verrier, en effet, ne « colle » pas à la réalité : ce n'est donc pas cela qui va venir distinguer ici les deux discours confrontés. L'astronome pose l'existence de la planète Neptune par pure induction. Mais, et ceci est déterminant relativement à la différenciation des deux discours, dans le cas de l'astronome le processus cognitif n'est pas arrêté : il se prolongera historiquement jusqu'à la confirmation expérimentale de l'existence de la planète, le référentiel de son discours. Le discours de Le Verrier se fonde sur la logique d'un *système ouvert*, c'est-à-dire un système en perpétuelle interaction avec le réel.

Au contraire, et l'on voit mieux à présent quelle peut être la logique fondatrice du discours funéraire, « Le délire serait la fixation, dans un stade, du processus d'interprétation qui resterait bloqué sur des *patterns* immuables à travers lesquels les événements nouveaux seraient reconnus sans *feed-back* modificateurs des *patterns*, de telle sorte que, petit à petit, la distance — l'ambiguïté — entre *patterns* de référence servant à la reconnaissance et événements nouveaux à reconnaître deviendrait de plus en plus grande, au point que le processus lui-même de reconnaissance et d'interprétation serait arrêté, et qu'il ne se survivrait alors qu'en se refermant sur lui-même » (8). On pardonnera la longueur de cette citation mais elle décrit exactement et dynamiquement le type de logique qui régit le discours funéraire.

Le *délire doxal*, celui qui est produit par la pathologie du deuil et que reflètent les signes, procède précisément d'une fixation sur certains modèles (*patterns*) du *corps :* le corps immobile, le corps allongé, le corps absent, le corps domestique, sont autant de modèles de référence *immuables* desquels sont issues les représentations funéraires précédemment étudiées. Lorsque l'événement nouveau est le *cadavre*, la conscience doxale, frappée par le deuil, forte de ses modèles de référence, délirera : elle ne verra dans le *cadavre* qu'un *corps* (cf. chapitre 10). Lorsque la conscience doxale se heurtera à la mort, toujours sur la base de ces mêmes modèles de référence, elle « reconnaîtra » l'événement comme *sommeil* ou comme *absence*. Dans le cadre de l'image de la mort-sommeil, face à un référent immédiat qui est le cadavre, le processus de reconnaissance s'arrêtera sur l'atonie posturale qui caractérise superficiellement un « corps » sans vie et le processus d'interprétation s'arrêtera à l'idée de sommeil ou d'attente contemplative...

La conscience doxale s'est ainsi refermée sur certains modèles

(8) H. ATLAN, ibid.

de référence face à l'événement mortel, modèles la maintenant bien loin de la réalité biologique de la mort et lui permettant de se conforter dans sa psychose, dans son fantasme de non-perte de l'objet aimé. Le discours funéraire, c'est-à-dire la totalité des diverses représentations qui ont été analysées au cours des chapitres précédents, n'est jamais que l'actualisation symbolique *systématique* de ces modèles de référence, toujours les mêmes.

De fait, le discours funéraire a pour logique organisatrice celle d'un *système fermé* dont le cimetière dans son ensemble est la traduction matérielle par excellence. Tel est le « style » du discours funéraire : c'est « un langage autarcique qui ne plonge que dans la mythologie personnelle et secrète de l'auteur » (9) et l'auteur, ici, c'est la *doxa*, le sujet doxal frappé par la pathologie du deuil. Le discours funéraire, c'est un langage qui est inlassablement alimenté par les mêmes images de l'après-mort, les mêmes fantasmes, la même mythologie collective. Face au cadavre, il n'y a pas eu de rétroaction (*feed-back*) modificatrice des modèles de référence mais, comme le dit Freud, une « rébellion » qui a conduit à *la modification du référent lui-même*, la forme la plus évidente de cette modification étant l'embaumement, la momification (cf. Rosalia Lombardo à Palerme, photographie 2). Le cadavre se trouve ainsi transformé en corps, le plus souvent par les mots et d'autres signes. Le discours funéraire est rigoureusement déterminé par une logique de la fermeture (cf. la sarcophagie) issue du refus catégorique de la réalité biologique, de la thanatomorphose, le signe le plus univoque de la perte de l'objet aimé : c'est sur la base de ce refus, de cette *compétence auto-restreinte*, que le sujet doxal, frappé par la pathologie du deuil et ayant coupé les ponts entre lui et le réel qu'il ne reconnaît plus, préfère ajuster le référent à son « lexique » plutôt que d'adapter son « lexique » à la réalité. Pour que le discours de Le Verrier sombre dans la même logique organisatrice, il aurait fallu que l'astronome tombe amoureux d'une planète qui n'existe pas et qu'il ait voulu maintenir son existence à l'encontre de toutes les vérifications expérimentales.

Comme le dit très justement Henri Atlan, « Le fonctionnement délirant de l'imaginaire n'est pas délirant parce qu'il se projette sur le réel, mais parce qu'il cesse de fonctionner comme un système ouvert, cessant de se nourrir des interactions en retour avec le réel source d'aléas, donc de nouveauté » (10). C'est en cela

(9) R. BARTHES, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris/Seuil, coll. « Points », 1972, p. 12.
(10) H. ATLAN, op. cit., p. 460.

que l'imaginaire doxal est délirant et que celui de Le Verrier ne l'est pas : une fois ses modèles projetés sur le réel, la *doxa* ne les modifie plus. Elle refuse la mort en tant que processus biologique parvenant à son terme avec la dissolution chimique de la corporéité de l'individu (11) ; elle refuse ce fait *nouveau* dont elle a horreur, ce refus entraînant un blocage définitif de la fonction cognitive chez le vivant en ce domaine, c'est-à-dire l'arrêt dans un stade — celui du cadavre « frais », mime provisoire de la vie, que l'on maquille (12) puis que l'on cache vite — du processus de reconnaissance et donc, corrélativement, la censure, par mots et autres signes, de la fonction d'identification référentielle.

De fait, en Occident, la *doxa* veut que le monde des morts soit un monde sans nouveauté, sans changement, sans aléas, un monde identique fait de corps et non pas de cadavres, un monde au temps biologique arrêté, hors du temps. Elle veut certes que le monde des morts soit une population biologique mais exige que ce peuple ne fasse que se conserver, que se répéter, que reproduire éternellement les mêmes. Le monde des morts est le monde de la fermeture par excellence, le monde où le temps, lui-même enfermé, ne peut plus s'écouler : tout y est inlassablement pareil. C'est donc le lieu de l'éternel existant, de l'éternelle présence de l'objet aimé, le prolongement de rêve du monde des vivants, l'organisation reproductrice de l'ordre de la vie qui dénote clairement notre société comme une société de conservation.

S'il est vrai, comme le dit Roger Bastide, que « les vivants se servent de leurs morts comme d'une langue pour mieux exprimer leurs statuts, leurs places dans la société, leur absence de communion avec les autres » (13), alors cette langue revêtira une efficacité rhétorique d'autant plus grande qu'elle se trouvera, préalablement et primitivement, produite sur la base d'un *référentiel stabilisé*, à savoir le « corps imaginaire », le « corps permanent », mis au monde à l'issue du blocage de l'identification référentielle par des techniques efficaces. Le fantasme de la conservation, de l'éternel existant, s'en vient fonder *biologiquement*

(11) Au contraire, chez certains peuples d'Afrique, par exemple, le processus biologique (la thanatomorphose) est tout à fait admis puisque le temps du deuil se trouve être précisément défini sur la base du temps de décomposition du mort.
(12) La pratique du maquillage des morts est de plus en plus fréquente en Occident. Les *Funeral Homes*, aux U.S.A., ont largement contribué à la diffusion de cette pratique falsificatrice : cf. *Le cher disparu* de E. WAUGH.
(13) R. BASTIDE, « Le Sens de la mort », in *Echanges n° 98*, 1970, p. 13.

l'idéologie conservatrice du discours funéraire : il lui confère une densité référentielle, un plein sous-jacent, une raison d'être véritable qui est aussi un *alibi.* C'est précisément pour mettre en évidence ce fait, cette dimension phénoménologique fondamentale de la symbolique funéraire en Occident, que nous nous sommes, jusqu'à présent, volontairement tenus à l'écart ou en marge de la *dimension sociale* du discours funéraire. La conservation de l'idéologie de classe que réalisent les productions symboliques funéraires *présuppose* l'Idéologie de la Conservation pour être pleinement efficace.

Dans le monde funéraire occidental, la mort fait plus que confirmer les hommes dans leurs différences sociales : elle les y maintient, ontologiquement et existentiellement parlant. Le pauvre, mort, continue à *exister* pauvre : sa pauvreté n'est pas qu'un signe de plus que s'en vient dénoter la misère de sa sépulture car elle est son être-même, sa véritable *limitation ontologique.*

TROISIÈME PARTIE

CONSERVATION DE L'IDÉOLOGIE

(*Le territoire des mêmes*)

« ... la société qui alors a maîtrisé une technique et un langage, si elle est déjà le produit de sa propre histoire, n'a conscience que d'un présent perpétuel. »

(Guy DEBORD, *La société du spectacle*)

CHAPITRE 24·

L'OBJET PUBLIC

A présent, nous savons que l'Objet Funéraire n'est pas un signe vide, qu'il n'est pas un signifiant sans signifié, qu'il a un sens et donc une fonction. Dans le cadre de la relation *privée* entre morts et vivants, l'Objet Funéraire s'interpose comme signe magique : il a la capacité de transformer, de transmuer plus exactement, le sentiment de perte en sentiment de conservation de l'objet aimé. Toutefois, il faut rompre maintenant avec cette intimité fantasmatique qui unit chaque vivant à un Objet F. et considérer le fait que l'Objet F. est aussi un *objet public*, visible par tous. Il s'intègre non seulement au délire du deuil mais aussi à l'environnement et participe de l'univers social.

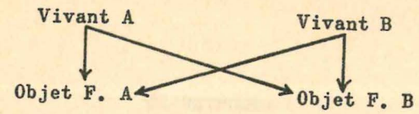
Ceci signifie que nous allons dès lors aborder le statut fonctionnel de l'Objet F. et la relation entre morts et vivants d'une façon tout à fait différente. L'analyse du statut de l'Objet et la description de la relation entre morts et vivants se synthétisent dans l'étude de la relation du vivant à l'Objet. La relation à l'Objet qui a été étudiée jusqu'ici est la relation intime, personnelle, pathologique à l'Objet.

Vivant A ⟷ Objet F. A

Les termes « intime », « personnelle », « pathologique » servent ici à la définition intrinsèque de la relation du vivant à l'Objet. Dès que l'on considérera sociologiquement cette relation intime à l'Objet, nous préférerons la qualifier par le terme « privée » (définition extrinsèque de la relation intime). Et le terme « publique » ou « sociale » servira à définir la relation *non-privée* pouvant unir un vivant à un Objet F.

Vivant A ⟷ Objet F. B

L'Objet Funéraire ainsi considéré, il existe donc deux types de relation à l'Objet : la relation privée et la relation sociale. De cette dualité relationnelle va naître *l'attitude comparative.*



De la comparaison, ce sont la différence et la concurrence qui vont surgir, la jalousie, le désir de prestation, faisant de l'espace funéraire l'ultime miroir des luttes sociales. De fait, la relation qui va se donner à lire entre un Objet et un autre Objet

Objet F. A ⟷ Objet F. B

ne sera jamais que la traduction tangible d'une autre relation : celle qui unit un vivant à un autre vivant

Vivant A ⟷ Vivant B

En passant de l'analyse psycho-sémiologique de l'Objet F. à son analyse socio-sémiologique, on passe donc, du même coup, de l'étude de la relation entre morts et vivants à l'étude de la relation entre vivants et vivants.

Que l'on n'aille pas croire toutefois que, dès lors que l'Objet Funéraire est envisagé au niveau sociologique, il perde pour autant toutes ses vertus hallucinatoires. Bien au contraire! C'est toujours au service du fantasme de la conservation qu'il se trouve employé. Le désir de prestation sociale affiché par la plupart des tombeaux se crédibilise et, simultanément, se dissimule ou s'innocente par le fait même de la conservation fantasmatique de l'existant (cf. chapitre 23). Ainsi, dans l'imaginaire social de la mort, la concurrence entre les Objets est, d'abord, *une concurrence entre les morts eux-mêmes,* concurrence vis-à-vis de laquelle les vivants se trouvent opportunément en retrait, un peu comme si les signes, animés d'une vie propre, se battaient entre eux. De ce point de vue, on peut d'ailleurs dire que la visite au tombeau, son entretien, etc., ne constituent jamais qu'un simulacre d'obéissance à l'Objet — et donc aux morts — de la part des vivants, simulacre

grâce auquel le maître peut se travestir en esclave, le dominant en dominé, et ainsi s'innocenter aux yeux des véritables dominés (1).

Les vivants n'ignorent pas cette dimension publique de l'Objet et, en conséquence, ils l'utilisent de diverses façons, la plus anodine de ces utilisations étant, ouverture simulée du privé à la « charité » publique, de demander une prière pour le mort.

(149)	*Passant, priez pour elle*	(Champniers)
(150)	*Priez pour lui*	(Lyon)
(151)	*Una prece*	(Casale)
(152)	*Un De profundis S.V.P.*	(Neuchâtel)
(153)	*Un D.P. S.V.P.*	(Ligny-en-C.)
(154)	*P.P.E.* (= « Priez pour eux »)	(Paulhe)

Toutefois, on s'en doute, l'exploitation de la dimension publique de l'Objet ne se borne pas à ce type de productions linguistiques. Par-delà ces simples requêtes, c'est à toute une mise en scène *définitive* de la relation entre dominants et dominés que se trouve employée la dimension publique de l'Objet. Au travers de l'Objet, « chaque individu, chaque groupe cherche sa place dans un ordre, tout en cherchant à bousculer cet ordre selon sa trajectoire personnelle » (2), n'acceptant de s'immobiliser qu'au plus haut de la courbe, c'est-à-dire au point d'accumulation optimal du pouvoir et de la richesse dans les limites de son univers social et domestique. L'Objet Funéraire fonctionne ainsi, dans l'univers social, comme le dernier des coffres-forts, coffre-fort subtilement transparent qui laisse deviner, ne pouvant l'exhiber, son contenu. L'Objet Funéraire est ce qui conserve, pour toujours, les valeurs, les richesses, les acquis. Il est l'image éternelle d'un capital immobilisé, thésaurisé, dont le centre accumulateur est le corps imaginaire, la première des richesses, le premier des moyens de production et de domination. Par l'Objet Funéraire, comme par tous les autres objets, « c'est une société stratifiée qui parle et si, comme les mass media d'ailleurs, les

(1) Le chef d'État qui se rend à la messe le dimanche conduit exactement le même simulacre d'obéissance, simulacre au cours duquel, lui, l'homme le plus puissant du pays, joue au dominé : l'effet public est garanti.

(2) J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe,* op. cit., p. 20.

objets semblent parler à tous (il n'y a plus en droit, d'objets de caste), c'est bien pour remettre chacun à sa place » (3). Mais l'Objet Funéraire a une supériorité écrasante sur tous les autres objets : il remet chacun à sa place *définitivement*.

De fait, sociologiquement évalué, l'Objet Funéraire est donc fortement connoté par les options idéologiques qui s'en viennent prolonger sur le plan socio-économique le fantasme de la conservation qui a primordialement déterminé sa production. C'est en tant que tel que nous analyserons désormais l'Objet, c'est-à-dire en tant que moyen ultime de prestation sociale à travers lequel, pour la dernière fois, l'angoisse de la mort tente de se résorber par l'ostentation et l'accumulation. Si l'on considère ainsi l'Objet F., le discours qu'il tient apparaît alors comme le champ discursif où la pathologie doxale tente de se rationaliser, tente, en s'orientant vers la statuaire de *prestige*, de se transcender socialement. Par la dimension spectaculaire de l'Objet, par son ostentation qui se dresse contre l'usure idéologique et sociale, c'est encore contre l'usure réelle, profonde et véritable, biologique et ontologique, contre la mort, que lutte l'Objet et se polarisent les signes. Au monde des morts, rien ne doit changer ni évoluer : tout doit rester le même!

Si, comme le dit Jean Baudrillard, c'est « la volonté d'abolir la mort par l'accumulation qui devient le moteur fondamental de la rationalité de l'économie politique » (4), alors c'est également cette volonté-là et ce moyen-là qui font du monde des morts en Occident ce qu'il est, à savoir — c'est le sous-titre de cette troisième partie — *le territoire des mêmes*. Dans l'univers social occidental, les morts, en tant que morts, ont cessé d'exister. L'angoisse de la mort a fait d'eux (on a vu comment) des existants-objets qu'on accumule dans des cimetières et chacun de ces « existants » est à son tour le lieu géométrique d'une ultime accumulation. La Société de Conservation, dans son délire, peut se définir comme *une société d'accumulation d'accumulations*. A la base de cela, il y a le fait que, dans cet univers social où les morts ont cessé d'exister, on a substitué à l'ancienne distinction entre morts et vivants deux clans : le clan de ceux qui travaillent et le clan de ceux qui se reposent, le clan de « ceux qui restent » et le clan de « ceux qui sont passés de l'autre côté ». De part et d'autre, dans chacun de ces clans, c'est toujours la *même* stratification

(3) J. BAUDRILLARD, id., pp. 20-21.
(4) J. BAUDRILLARD, « L'économie politique et la mort », in *Traverses/1*, Paris/Minuit, 1975, p. 19.

sociale qui est en place : simplement, dans le premier on accumule et dans le second on s'efforce de conserver ce qui a été accumulé par le premier. En toute logique, de par cet isomorphisme artificiel instauré entre le monde des morts et le monde des vivants, sitôt passé de l'autre côté, le pauvre, inexorablement, sera rendu à sa pauvreté tandis que le riche sera rendu à sa richesse, c'est-à-dire maintenu fantasmatiquement dans son opulence. « A l'endroit même où s'abolissent toutes les différences, la société perpétue ses distinctions de classe. La dignité, la solennelle grandeur manifestée dans l'architecture des dernières demeures soulignent cette concurrence sociale » (5).

On peut dire que la prestation sociale des morts, tout aussi fantasmatique que leur conservation, assurée par la symbolique ostentatoire de l'Objet, n'est jamais qu'une extrapolation spectaculaire, au niveau social, du fantasme de la conservation, cette structure inconsciente qui est à la base de tout. De ce point de vue, la dimension publique et sociale de l'Objet F. ne vient que renforcer la connotation fondamentale de l'Objet (cf. chapitre 12) : c'est toujours de conservation qu'il s'agit et de signifiant en signifiant c'est toujours cette même obsession voilée qui se répète inlassablement. Même si le mythe de l'éternelle présence se met de prime abord au service de la conjuration symbolique du devenir social, contre l'histoire, c'est toujours, en dernière instance, contre le devenir tout court qu'il se dresse.

Toutefois, ne minorons pas pour autant la fonction différentielle à l'intérieur du monde des morts : de monument en monument, manifestes, ce sont les signes de la concurrence que l'on rencontre, les marques formelles du désir de différenciation. Il ne s'agit pas là que de variantes stylistiques ou autres issues du « bon » ou du « mauvais » goût — et d'ailleurs peu importe! — mais de la manifestation ultime, déjà en œuvre dans le monde des vivants, « du processus fondamental de production et de reproduction du matériel distinctif » (6) à partir duquel l'individu ou le groupe, en se faisant reconnaître par l'autre dans sa différence, a le sentiment d'*être plus*, d'avoir, comme dit Georges Bataille, un « plus d'être », une densité ontologique supérieure parce que manifestée *différente* : à travers cette acquisition du matériel distinctif (cf. la mode vestimentaire, par exemple), c'est tout un rêve de différenciation ontologique absolue, un rêve d'être

(5) H. de NICOLAY/E. SERVIER, « Le cimetière : espace fonctionnel? », in *Traverses/1*, op. cit., p. 94.
(6) J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, op. cit., p. 82.

absolument, en-soi, par-soi et pour-soi (7), définitivement, éternellement, qui s'organise. Ce rêve a évidemment fait son chemin et on le retrouve, plus que jamais, dans le monde funéraire, gravé sur les Objets, modelant les monuments. *L'Objet Funéraire doit être singulier, unique, et pas seulement somptuaire :* de son originalité morphologique — qui doit néanmoins s'inscrire dans une conformité minimum — dépend la promotion ontologique absolue de l'existant imaginaire et, à travers elle, celle des vivants intéressés.

On voit donc ici l'importance du matériel distinctif dans le monde des morts : sa possession fait passer, si l'on peut dire, le fantasme de la conservation de l'idée de *survie* à l'idée de *salut*. Quant à ceux qui n'ont pas les moyens de s'approprier un peu du matériel distinctif, ceux des classes défavorisées en l'occurrence, ils sont condamnés à une survie sans promotion, à la morne infra-vie d'une population laborieuse et anonyme, sémiologiquement monotone.

Il faut bien voir que cette monotonie sémiologique de l'Objet Funéraire des dominés est loin d'être inutile : elle est, en réalité, nécessaire à la pétrification spectaculaire de l'idéologie de la Société de Conservation. S'il n'y avait pas ces champs couverts de tombeaux standardisés et uniformes — ceux des dominés —, les mausolées monumentaux, somptuaires, originaux, des dominants verraient leur *pertinence* considérablement affaiblie. La population des Objets uniformes fonctionne comme faire-valoir vis-à-vis de la caste des Objets singuliers : la banalité sémiologique des Objets F. des dominés est le signe même d'un manque de présence, d'un manque d'être face auquel l'originalité morphologique des Objets des dominants apparaît comme le signe d'un excès somptuaire de présence, comme le signe qui désigne, par-delà le rang social du détenteur de l'Objet, la dimension impressionnante de son être. C'est grâce à cette *relation contrastive* entre les Objets, conditionnée par la possession ou la non-possession du matériel distinctif (culturel et économique), que certains accèdent manifestement au salut, à l'infinitude ontologique, tandis que les autres, emprisonnés dans leur fonction de faire-valoir, sont condamnés à la simple survie, incertaine et floue.

A l'opposition *banalité* vs *originalité* vient d'ailleurs s'ajouter corrélativement l'opposition *précarité* vs *permanence*. J'en ai pour

(7) Mais ce rêve suppose toujours pour se réaliser — fantasmatiquement s'entend — la reconnaissance des autres : ce n'est donc jamais qu'une illusion de réalisation car dans tous les cas ce sentiment d'être *absolument* est toujours *relatif* à la reconnaissance des autres.

preuve un fait constant que l'on découvre dès lors que l'on visite avec un tant soit peu d'attention les cimetières urbains anciens, ces cimetières où le rythme d'inhumation est élevé : seuls se maintiennent dans le temps, contre ce rythme, les tombeaux des dominants. Au fur et à mesure que l'on s'enfonce dans le temps, c'est-à-dire, en gros, aux confins du XVIII^e siècle, période de constitution du cimetière contemporain, ce ne sont que tombeaux de grands bourgeois et autres nobles que l'on rencontre. Des autres, rien : nulle trace ou presque. En fait, la banalité sémiologique d'un monument, signe de pauvreté ou de peu de richesse, est aussi le signe d'une précarité ontologique fondamentale de l'existant imaginaire. Mais les dominants n'ont pas de soucis à se faire : le faire-valoir sera toujours là. Si les dominés n'ont pas la qualité ontologique des dominants, ils ont la quantité, c'est-à-dire qu'ils se remplacent. Toute leur fonction est de se reproduire, dans le monde des vivants comme dans le monde des morts : les dominants, eux, se conservent... Les dominants n'ont pas de soucis à se faire tant qu'ils seront dominants. Dans l'univers des morts, comme dans l'univers des vivants, il existe un prolétariat et peu importe son degré de prolétarisation : ce qui importe, c'est qu'il serve, encore et toujours, jusqu'au bout, la cause des dominants, leur désir d'enrichissement, leur fièvre d'accumulation, leur soif de domination et d'appropriation de l'être.

Parvenu à ce stade de notre réflexion sur l'Objet Funéraire comme objet public, le problème se pose de savoir comment s'est produite l'intégration par les dominants des dominés à cet univers funéraire de la prestation et de la contre-prestation : le « droit » à l'Objet « pour tous ». En d'autres termes, comment les dominants ont-ils laissé croire — par quelle ruse? — aux dominés que la contre-prestation était une prestation *positive* pour eux, les dominés? Pourtant, cette intégration des dominés à l'univers funéraire des dominants n'est jamais qu'une façon supplémentaire pour les seconds d'exploiter *encore* les premiers et de perpétuer ainsi les distinctions de classe, ouvertement, jusque dans la mort!

On se souviendra que nous avons montré l'étroite co-variance existant entre la montée de l'individualisme en Occident, le développement économique de l'Europe et l'intégration progressive des classes non-aristocratiques à l'espace funéraire, ceci à compter de la fin du Moyen Age (cf. chapitre 7). C'est à partir de cette époque qu'une « fièvre promotionnelle » (8) a envahi tout

(8) R. BARTHES, *L'empire des signes*, op. cit., p. 133.

l'Occident chrétien, venant s'ajouter à la mise en avant du Jugement Dernier par le discours ecclésial. L'individu, alors, se découvre en tant que tel : il commence à se rêver indépendant absolument, il développe en lui, sur la base de la nouvelle réalité économique en train de s'installer, un véritable *fantasme d'autonomie,* il envisage la possibilité de fonder en *valeur propre* une situation *acquise* (9). De classe en classe, le fantasme se répand au point d'atteindre, au XVIIIe siècle, la classe des artisans. Les conséquences de cette « épidémie » ne se font pas attendre.

Dans ce monde où l'économique est devenu roi, on assiste, comme dit Guy Debord, à « une évidente dégradation de l'*être* en *avoir* » (10) : celui qui ne possède rien n'est rien; celui qui possède existe; celui qui possède davantage est plus encore! Dès lors, celui qui possède un Objet Funéraire, ne serait-ce qu'une plaque sans portrait ou une modeste stèle, exhibe la preuve, au travers de cet avoir, de son être. Le communisme chrétien vole en éclats : l'abandon de son corps à l'Église devient, peu à peu, le signe du non-être parce que signe du non-avoir. La pauvreté, qui se confond à l'humilité, est non-être : pour que l'humilité ne se confonde plus à la pauvreté, elle doit être monumentale! L'individu ne se résigne plus au non-être et donc au non-avoir : tous, même s'ils ne le peuvent pas, désirent posséder, à commencer par leur corps, parce que la possession c'est le signe de l'être. C'est sur la base de cette conviction nouvelle, renforcée par tous les arguments du mythe démocratique, que les dominés sont entrés dans l'univers de la prestation et de la contre-prestation, poussés en cela par les dominants eux-mêmes.

On peut évidemment se demander pourquoi les dominants, en créant le Nouveau Cimetière, ont favorisé cette intégration des dominés à l'univers de la prestation *post mortem,* semblant ainsi faire sauter une discrimination. La réponse est connue : il s'agissait pour les dominants, non pas de procéder à une abolition philanthropique des différences sociales dans la mort mais de transformer les agents sociaux dominés en *agents conservateurs* comme eux, les dominants, les « récupérant » ainsi, comme le dit Robert Jaulin, au travers d'une « illusion de mise en cause du système » (11)... Au demeurant, on le sait, rien n'a changé fondamentalement sous le soleil d'Occident, si ce n'est que

(9) Cf. J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe,* op. cit., p. 24.

(10) G. DEBORD, *La société du spectacle,* op. cit., p. 14, § 17.

(11) R. JAULIN, « Morbidité et économie occidentale », in *Traverses/1,* op. cit., p. 35.

l'espoir s'est substitué à la résignation et que l'espoir fait vivre et croire.

Par cette « illusion de mise en cause du système », par le désir de promotion et l'espoir sans cesse renouvelé d'abolir les différences, les dominés sont entrés, dans le monde des morts comme dans le monde des vivants, dans l'univers de la prestation et de la concurrence, mais ils n'y font que manipuler et reproduire les signes atrophiés du pouvoir, de l'avoir, donc de l'être : au Portugal et en Italie, par exemple, le dominé se fait construire un mausolée miniature, signe atrophié de l'avoir prestigieux qui est aussitôt ridiculisé par la présence de son modèle monumental à quelques mètres de lui. Les exemples ne manquent pas en ce domaine : il suffit de visiter avec attention quelques cimetières pour en trouver. L'important ici est de voir que le dominé, en exhibant ce signe atrophié, ambitionne la prestation positive alors même qu'il ne se livre qu'à une prestation négative, à une contre-prestation. Et cette contre-prestation des dominés se dévoile sans cesse au travers de l'Objet Funéraire, à tous les niveaux : au niveau du temps de concession, par l'emplacement de la concession à l'intérieur du cimetière, par la taille du caveau, par le cercueil, par l'iconographie, le texte, les matériaux employés, la taille et la forme du monument, etc. C'est que, comme le dit très justement Jean Baudrillard, « la discrimination est passée aujourd'hui, avec l'élévation du niveau de vie, de la possession pure et simple à l'organisation et à la pratique des objets » (12). Ainsi, rien, rien fondamentalement n'a changé.

Il faut à présent, pour bien apprécier la portée socio-politique de cette intégration des dominés et la fonction de faire-valoir qui leur est insidieusement impartie par les dominants, approcher les moyens symboliques globaux par lesquels un *isomorphisme* a été rendu possible entre le monde des morts et le monde des vivants. Ces moyens symboliques globaux sont ceux par lesquels le cimetière contemporain s'est constitué, mimétique.

(12) J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe,* op. cit., p. 15.

CHAPITRE 25

NÉCROPOLIS

« La mort était au centre de la vie comme le cimetière au centre du village. »

(J. FOURASTIÉ)

« Dans le grand cimetière tout neuf, à deux milles de distance de chez eux, M. et Mme White ensevelirent leur mort, puis ils regagnèrent leur logis où régnaient l'ombre et le silence. »

(W. W. JACOBS, *La patte de singe*)

En ce qui concerne l'histoire de la mort en Occident, l'évolution topologique et morphologique du cimetière s'avère être un parfait révélateur de l'orientation idéologique de notre société au cours des temps. Dans cette perspective, nous avons déjà tenté d'évaluer les implications idéologiques de la séparation du cimetière et de l'église (cf. chapitre 6). Les circonstances historiques qui ont présidé à cette séparation sont complexes mais, dans tous les cas, « à la fin du XVIIIe siècle, l'Église devenue hygiéniste et rationnelle, interdit le sanctuaire aux inhumations; elle clôt le cimetière pour en écarter les bestiaux, les marchands et les amoureux » (1). Ce fait, progressivement redoublé par l'intervention croissante des pouvoirs laïcs, est sans aucun doute ce qui a conduit à l'autonomisation du cimetière, à la séparation radicale entre monde des morts et univers religieux, et ce avant même la révolution de 1789. Puis survint la révolution et ce fut la prise

(1) R. AUZELLE, *L'art sacré et la mort*, p. 8. Communication de 14 pages faite à Ljubljana — Séminaire international, 29-30 juin 1972, non publiée.

officielle du pouvoir par les autorités administratives. « Si des raisons d'hygiène et de place furent mises en avant, il ne faut pas oublier que le désir de laïcisation était le souci dominant du texte de prairial an XII. C'est-à-dire, et très précisément, de disjoindre le sacré du profane et d'enlever aux prêtres l'autorité que leur conférait la communauté des morts réunis autour du lieu du culte » (2). La laïcisation du lieu n'a fait que s'étendre et de nos jours en Italie, à l'entrée des cimetières, on pourra trouver le décret communal ordonnant les heures de visite, d'inhumation et de transport des corps. Au XXe siècle, il faudra aller, par exemple en Espagne, en des régions restées profondément rurales, comme celle de Villalba (Galice), pour voir un prêtre, une fois sa messe terminée, procéder, suivi de tous ses fidèles, à l'ouverture du cimetière et à la bénédiction du lieu. Dans tous les autres cas, le cimetière n'est plus sous la tutelle de l'Église et dans les villes, principalement, de *locus sacer* qu'il était, il est devenu un haut lieu d'actualisation de *la rationalité administrative.*

De paroissial qu'il était, avec ses quelques milliers de mètres carrés situés autour de l'église, le cimetière est devenu communal et même intercommunal (3), s'étendant désormais sur plusieurs dizaines d'hectares :

Milan, *Cimitero Monumentale*	22 ha
Paris, *Père-Lachaise*	43 ha
Thiais	103 ha
Pantin	107 ha
Glendale, *Forest Lawn Memorial Park*	120 ha (4)

Dans la plupart des cas, à quelques exceptions près (cf., par exemple, le *Petersfriedhof* de Salzburg), il n'y a guère que dans les petits villages, en pleine campagne, que quelques cimetières, restés autour de l'église, se conservent des allures paroissiales : à

(2) R. AUZELLE, *Les cimetières intercommunaux et le sacré*, p. 4. Conférence du 24 mai 1973 — Société de Thanatologie —, 10 pages, non publiée.

(3) Robert AUZELLE, dont nous utilisons fréquemment l'ouvrage *Dernières Demeures*, op. cit., est lui-même l'architecte des trois cimetières intercommunaux suivants, tous situés en Région Parisienne : Cimetière Intercommunal du Parc de Clamart, C. I. de la Fontaine Saint-Martin (Valenton), C. I. des Joncherolles (Pierrefitte).

(4) Actuellement, Paris dispose de 600 ha de cimetières, soit un peu plus de 2 m² par Parisien vivant. En 1980, Paris devrait avoir 1 000 ha de cimetières, soit un peu plus de 1/8 de sa superficie! (cf. L.-V. Thomas, op. cit., p. 268). « « Il faut », dit un rapport officiel récent, « doubler les 1 220 hectares de cimetières de la grande banlieue » », in *Traverses/1*, op. cit., p. 95. Signalons enfin qu'en France les cimetières couvrent 30 000 ha.

Dordives, Préaux, Weyarn, Saint-Siegmund, Bellocq, Abet, Iria, Mittersill, Lienz, Beringel, etc. (cf. Liste des Lieux). Mais même dans les milieux ruraux, la translation du cimetière à la périphérie de l'agglomération a été le plus souvent effectuée, comme ce fut le cas, en France, à Villebéon, Egreville, La Bastide, Condrieu, etc. (cf. Index des Lieux). Ces cimetières *extra muros*, qu'ils appartiennent à un milieu rural, semi-rural ou urbain, résultent, aux dires des historiens, d'un courant de pensée qui s'est développé durant le XVIII^e siècle et qui a conduit, sous le couvert d'arguments hygiénistes et urbanistiques, à la décentralisation des cimetières, à un premier refoulement manifeste de la mort aussi. Ainsi,

« La destruction des cimetières *intra muros*, décidée sous le règne de Louis XVI, fut interrompue par la Révolution, et reprise après Thermidor. Le gouvernement du Consulat après une enquête de l'Institut..., décida leur remplacement définitif par les célèbres nécropoles aujourd'hui encore familières aux habitants et aux visiteurs de Paris : les cimetières du Père-Lachaise, de Montmartre, de Montparnasse.

Notons bien que, à l'époque de leur création, ces cimetières étaient situés hors de la ville. Leur éloignement répondait donc aux soucis prophylactiques des parlementaires des années 1760 » ([5]).

De fait, de l'ancien lien qui existait autrefois entre le cimetière et l'église, il ne reste plus guère maintenant que des traces linguistiques : pour que nous soit indiqué l'endroit du cimetière de Hilversum (Hollande), c'est le mot de *Kerkhof* ([6]) qu'il nous a fallu prononcer alors même que le cimetière en question se trouve loin de toute église! En revanche, en Allemagne et en Autriche, c'est le terme *Friedhof* (littéralement : « cour de la paix ») qui semble à présent l'emporter sur le terme *Kirchhof*. *Kirchhof* et son équivalent néerlandais *Kerkhof* sont désormais, dans la plupart des cas, des signifiants privés de leur référentiel d'origine : la séparation entre l'univers religieux et le monde des morts est, dans l'ensemble, ainsi que l'indique la situation topologique des cimetières en général, tout à fait consommée.

Il reste, et c'est ce qu'il importe d'annoncer ici sans nous attarder plus longtemps sur l'histoire du cimetière, que c'est *le*

([5]) P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, op. cit., p. 150.

([6]) D. LIGOU, in *Arch. Sc. soc. des Rel.*, 39, 1975, pp. 61-77 : « Les langues germaniques, avec le « *Kirchof* » allemand, le « *church-yard* » anglais, le « *Kirkegaard* » danois, le « *Kerkhof* » néerlandais et le « *Kyrkogard* » suédois (termes qui signifient littéralement « cour de l'église »), expriment d'une manière encore plus nette la réalité de cette liaison entre l'église et le cimetière » (p. 63).

concept de cimetière lui-même qui a changé au cours de ce bouleversement topologique du monde des morts et c'est ce qu'il nous faut considérer et observer à présent avec attention. Corrélativement à la prise en charge du cimetière par les pouvoirs laïcs, la *conception* du cimetière change.

Avec la décentralisation du cimetière, les morts changent, si l'on peut dire, de protecteur et maître. Loin du lieu du culte, ce n'est plus l'Église qui est le centre organisateur et dirigeant du monde des morts mais le pouvoir communal et laïc. Par ce changement d'administration, la gestion, l'organisation, le statut et l'aspect du lieu vont être définis sur la base d'autres critères, critères laïcs de définition qui conduiront à l'édification du *Nouveau Cimetière*. Le *modèle d'organisation* change donc fondamentalement et ce d'autant plus radicalement que ce changement survient dans un contexte historique de lutte où le premier but du pouvoir civil est de s'affirmer contre le pouvoir religieux.

Comme le souligne très justement A. J. Greimas, « on remarquera d'abord qu'un *lieu* quelconque ne peut être saisi qu'en le fixant par rapport à un lieu autre » ([7]). De fait, jusqu'à la prise définitive du pouvoir par les autorités laïques, le cimetière était un lieu qui se définissait, qu'il en soit près ou loin, par rapport à l'église, par rapport au lieu du culte : le cimetière ne s'érigeait en *espace signifiant* que par cette relation au sacré. Lorsque survient la laïcisation, le cimetière ne s'érige plus en espace signifiant dans le cadre de la même relation : ce qui prime alors absolument, c'est sa relation au monde des vivants, à la ville, au village, à l'agglomération *en général*. Cette redéfinition relationnelle du lieu, à laquelle, dès avant la Révolution, le Haut Clergé n'était pas hostile ([8]), va conduire à la manifestation d'un désir unanime d'éloignement du cimetière par rapport à la ville. Mais l'important ici, par-delà cette mesure approuvée par tous, c'est la nouveauté du *ton* du discours chargé d'accréditer et de motiver cette restructuration de l'espace : les principes justificatifs d'une telle réforme ne sont plus ceux des réformistes du XVII^e siècle qui désiraient combattre la superstition et restaurer la spiritualité (cf. chapitre 6). A partir de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, sur la base de critères urbanistiques et hygiénistes, le cimetière entre dans la sphère des décisions institutionnelles et la séparation

([7]) A. J. GREIMAS, « Pour une sémiotique topologique », in *Sémiotique et sciences sociales*, Paris/Seuil, 1976, p. 130.

([8]) Cf D. LIGOU, op. cit., p. 71.

de l'église et de l'État viendra achever l'émergence du cimetière comme *objet institutionnel.*

Les conséquences historiques d'une telle transformation de l'objet sont évidemment nombreuses, à commencer par l'application des services laïcs en son sein : la police, la surveillance administrative des municipalités, le service de la voirie, la gestion, etc. De plus, n'étant plus désormais sous l'autorité de l'Église, le cimetière laïc, au fil des ans, va devenir un lieu omniculte ou, du moins, tendre à l'être de par sa logique propre d'objet civil, institutionnel et communal. Enfin, et surtout, le cimetière laïcisé se définit maintenant en marge des principes religieux, en termes de sécurité, d'esthétique et d'*intégration.*

A compter du XIXe siècle, on peut dire que le cimetière est quasiment devenu un objet comme un autre, un élément urbanistique faisant partie d'une *planification* générale de l'espace et qu'il faut rationnellement intégrer à l'environnement. C'est déjà en termes d'intégration, d'esthétique et de sécurité que le citoyen Girard, en l'an X, conçoit le cimetière du futur :

« Ce champ de repos sera fermé par des murs ou par des fossés, qui le mettront à l'abri de toute insulte. Son enceinte sera cachée par des haies, des arbrisseaux rampans qui la déroberont aux regards! On y ménagera des sentiers où la mélancolie ira promener ses rêveries; ils seront ombragés par des cyprès, des peupliers au feuillage tremblant, par des saules pleureurs dont la traînante chevelure nous peint l'abandon » (9).

En deçà de l'évidente influence du poète pré-romantique anglais Thomas Gray (1716-1771) sur le citoyen Girard, il nous faut remarquer que derrière ce discours « romantique » c'est un certain souci *technicien* qui se laisse deviner et, dans tous les cas, un désir de *rationalisation et d'organisation symbolique rigoureuse de l'espace funéraire* qui se dit. C'est d'ailleurs ce souci et ce désir que viendront matérialiser sans ambiguïté le XIXe et le XXe siècles. Nous sommes ici à la source, quant aux principes du moins, des futures grandes *nécropoles,* nées précisément de la conjonction de la transformation du cimetière en objet institutionnel et du développement de l'urbanisme contemporain.

Parvenu à ce stade de notre analyse, on peut bien sûr se demander où nous voulons en venir? A rien d'autre qu'au constat du processus de projection progressive des concepts organisateurs du monde des vivants sur le monde des morts, tous deux en pleine expansion. « Le tout sera clos et fermé par une enceinte de

(9) M. VOVELLE (cité par), *Mourir Autrefois,* op. cit., p. 230.

muraille de dix pieds de hauteur qui environnera les dits pavillons, à trente pieds de distance de tous les côtés » (10) : c'est ce que prescrit l'ordonnance militaire de 1719 pour la construction de casernes. C'est à peu près ce que propose Girard ou prescrit Fouché dans l'arrêté de Nevers du 19 septembre 1793 à propos des cimetières (11). On s'est peut-être un peu trop rapidement contenté du terme de *séparation* pour caractériser la relation entre morts et vivants dans l'espace social. Les vivants ne se séparent pas des morts, pas plus que le pouvoir ne se sépare de l'armée, mais les intègrent et les contiennent selon leur logique d'organisation : chacun à sa place selon la « règle des *emplacements fonctionnels* » (12) comme dit Michel Foucault. De fait, au terme de *séparation* nous préférerons celui d'*intégration* car le premier ne rend pas compte de cette dimension logique d'organisation propre à tout système institutionnel, système tel qu'il contraint tout élément étranger à se conformer, bon gré mal gré, à son *ordre* propre. De ce point de vue, la nécropole c'est l'Ordre réalisé.

L'isomorphisme entre monde des morts et monde des vivants s'est instauré dans ce contexte technique et idéologique : ce n'est pas un accident historique mais le fin produit d'une logique d'organisation selon laquelle chaque élément de l'ensemble social doit pouvoir être traité, classé, inscrit dans un quadrillage, délimité, localisé enfin, par les règles « universelles » de cette même logique. A l'issue de l'*encodage* de l'espace funéraire par cette logique organisatrice, quels sont les signes les plus évidents de l'isomorphisme entre monde des morts et monde des vivants?

Le chapitre suivant sera entièrement consacré à l'étude morphosémiologique des nécropoles mais avant cela il y a déjà bien des choses à dire concernant l'organisation isomorphe des cimetières.

On a souvent tendance de nos jours à dire que telle ou telle chose se « démocratise » : le cheval, le tennis, le golf, l'automobile, les vêtements, etc. Rien n'est plus faux! Ce qui se démocratise, c'est la consommation — parce qu'elle est « intéressante » — mais non pas le produit : à chaque type de consommateur son produit. Cette démocratisation-là ne fait qu'accuser les différences et remet chacun à sa place. Il en va de même au monde des morts. On dira que de nos jours la mort s'est démocratisée parce que tout le

(10) M. FOUCAULT (cité par), *Surveiller et punir,* Paris/Gallimard, 1975, p. 143.
(11) Cf. M. VOVELLE, id., pp. 225-226.
(12) M. FOUCAULT, id., p. 145.

monde, effectivement, peut acheter une concession pour enterrer ses morts et un monument pour les honorer. Mais on oublie de mentionner les faits suivants :

1. L'achat d'une concession au cimetière de Pantin, compte tenu de la différence de prix, ne revêtira jamais aux yeux des vivants le prestige qui s'attache à l'achat d'une concession au cimetière du Père-Lachaise : « il y a une hiérarchie dans les cimetières » ([13]) où, tout comme dans le monde des vivants, la discrimination par l'argent se perpétue.

2. Autre forme de discrimination économique : l'achat d'une concession *perpétuelle*. Les concessions perpétuelles, créées en France par l'Ordonnance du 6 décembre 1843, se trouvent ainsi économiquement spécifiées par la circulaire du 30 décembre 1843 : les prix seront très élevés « pour éviter le trop prompt envahissement des cimetières ». Et la Circulaire du 30 mai 1924 invite les municipalités à établir une différence de prix sensible entre les concessions centenaires et les concessions perpétuelles ([14]). Aux riches donc la perpétuité, c'est-à-dire, fondamentalement, une fois encore, le droit à la *propriété*. Ce n'est certainement pas par simple souci d'indication administrative que de nombreux tombeaux affichent aux yeux de tous, gravé dans la pierre, en lettres dorées, véritable « slogan » du rêve propriétaire, CONCESSION PERPÉTUELLE, signifiant rutilant d'un idéal réalisé.

3. L'emplacement de la concession à l'intérieur du cimetière a également, dans certains cas, une fonction de ségrégation, ségrégation sociale s'effectuant, bien entendu, sur la base d'une différence de prix. Ainsi, au Père-Lachaise, pour un emplacement de deux mètres carrés, le prix était (au 1er mars 1976) de 14 286,71 francs *en première ligne* (sur le bord de l'allée ou du sentier) et de 8 078,75 francs à l'intérieur (derrière la première ligne) ([15]). Ici, plus nettement qu'ailleurs peut-être, on s'aperçoit combien la capacité de prestation sociale des morts est directement fonction du pouvoir économique des intéressés : les plus riches, tout occupés à paraître sur le devant, cachent les moins riches derrière l'écran de leur prestation mausoléenne.

([13]) Cf. L. DOUCET, *La Foire aux cadavres*, Paris/Denoël, 1974, p. 128.
([14]) Cf. R. AUZELLE, *Dernières Demeures*, op. cit., p. 411.
([15]) Chiffres communiqués par M. DANSEL, op. cit., p. 86.

4. Puis vient le monument, objet-signe manifeste du désir de différenciation et de prestations (Sur lui, en tant que tel, nous reviendrons plus longuement par la suite.)

De fait, on commence ici à deviner comment se réalise, en premier lieu, l'intégration des morts : leur « existence » se trouve *réglée*, c'est-à-dire conformée, par l'ordre socio-économique des vivants. Ainsi considéré, le cimetière n'est jamais que la reproduction, *signe pour signe*, de cet ordre. Les uns vivent en location tandis que les autres possèdent leur habitat : c'est la différence entre avoir une concession temporaire (15 ans), trentenaire ou centenaire et avoir une concession perpétuelle. Les uns vivent dans de sinistres banlieues tandis que d'autres habitent les beaux quartiers : c'est la différence entre le cimetière de Thiais ou de Pantin et le cimetière du Père-Lachaise ou de Montparnasse. Au Père-Lachaise, comme le fait remarquer Pascal Payen Appenzeller, les gens modestes et économes « vivent » le long des allées poussiéreuses, proches des bruits de la ville, « alors que les riches se réfugient au centre du cimetière où le silence et le paysage sont de meilleure qualité » ([16]) : à la périphérie, les pauvres, et au centre, les riches ; c'est la différence entre Belleville et l'Ile de la Cité à Paris, entre Harlem et Greenwich Village à New York. Ne va pas qui veut au *Cimitero Monumentale* de Milan : la concession perpétuelle y vaut actuellement 2 000 dollars US ([17]). Les places sont chères, très chères, pour qui veut réussir son ultime promotion : déjà, en 1954, dans le cimetière californien de Forest Lawn, le *Forest Lawn Memorial Park*, à Glendale près de Los Angeles, l'emplacement coûtait de 140 à 4 000 dollars ([18])!

On pourrait continuer ici indéfiniment cette série d'exemples mais il nous paraît plus important de souligner le fait suivant : à ce niveau d'analyse, il apparaît que la planification de l'espace funéraire est complètement assujettie par l'ordre économique et que les principes de cette planification sont ceux de la ségrégation sociale et économique que s'en vient refléter la ségrégation des espaces, *tant dans le monde des morts que dans le monde des vivants*. Le monde des morts est bien loin d'être *séparé* du monde des vivants : il en est le *double* immobile. En lui viennent s'inscrire, s'afficher, s'exhiber, se reproduire et se pétrifier dans l'éternité pure des signes, les « irréductibles » différences et inégalités du

([16]) P. P. APPENZELLER, « Au Père-Lachaise », op. cit., p. 13.
([17]) Chiffres trouvés dans *Traverses/1*, op. cit., p. 96.
([18]) Chiffres communiqués par R. AUZELLE, in *Dernières Demeures*, op. cit., p. 86.

monde des vivants. On aurait pourtant pu croire, au sortir de la Révolution Française, que la communauté des morts allait être restaurée car « Le principe de la sépulture gratuite pour tous les citoyens est bien proclamé mais on tolère des concessions contre une donation aux œuvres de bienfaisance. Et les droits des concessionnaires sont tels qu'ils peuvent pratiquement édifier tout ce qu'ils veulent sur leur terrain » ([19]) : la Société de Conservation est née. La fièvre promotionnelle gagne le monde des morts, la conversion de l'être en avoir s'opère irréversiblement : pressée par l'attitude des dominants, l'Europe continentale bascule dans le monumentalisme funéraire et les dominés, dans l'espoir d'abolir les différences, comment alors à se livrer à la contre-prestation (cf. chapitre 24).

De nos jours, qui sait en France qu'il peut se faire enterrer gratuitement? Et quand bien même il le saurait, qui accepterait de le faire sans payer? Nombreuses sont les veuves qui, pour avoir donné une « sépulture décente » à leur défunt mari, se trouvent endettées jusqu'à leur propre mort! Payer pour être enterré est devenu une chose *naturelle* alors même qu'on ne fait que payer pour résorber son angoisse : d'autres en profitent. En ce sens, l'argent fonctionne comme le premier des substituts symboliques venant combler le vide ontologique laissé par la mort de l'existant (conversion de l'être en avoir) : c'est par lui que j'accède à tout un *catalogue* de substituts (cf. chapitre 34), que je peux faire prendre corps à mes fantasmes, remplir le vide. Plus je paye, plus je convertis de l'être en avoir sous la forme de biens funéraires divers (concession, cercueil, monument, etc.) : les thanatopracteurs sont précisément les professionnels qui vivent de ce monnayage sans frein. Reste que cette possibilité de conversion symbolique est inégalement répartie entre les hommes : le cimetière c'est, encore et toujours, le monde de la « libre » concurrence...

Viennent alors, pour *légaliser* ce monde de *l'inégalité définitive*, les règlements, les sentences et les métaphores, c'est-à-dire la menace, l'intimidation et la fiction. Pour tous, une fois dans le cimetière, le comportement respectueux est obligatoire à l'égard des morts, piège dans lequel tombent tous les visiteurs, les incroyants comme les croyants, les pauvres comme les riches : par cette moralisation du lieu, nulle révolte mais l'observation

([19]) R. AUZELLE, *Du cimetière paroissial au cimetière paysager*, Conférence de Aschaffenburg (9 pages), 6-8 septembre 1973, non publiée, p. 4.

silencieuse des inégalités sociales spectacularisées. C'est à ce niveau seulement, venant quasiment estomper le précédent, que se met à jouer le mythe égalitaire.

Les formes d'incitation au respect sont donc essentiellement au nombre de trois. La première est la *métaphore du sommeil* : elle fait du cimetière un lieu de silence et de paix, un endroit où l'on se repose, où l'on dort. Les signifiants *cimetière, cimitero, cemitério, cemetery,* etc., viennent tous du grec *koimêtêrion* — dont l'équivalent latin est *dormitorium* : « dortoir » — qui signifie « lieu où l'on dort », de *koimân,* « dormir ». On sait quel est l'intérêt de l'association de cette métaphore du sommeil à ces zones compartimentées où le cadavre se décompose : elle permet, par le langage, la négation de la réalité objective, la thanatomorphose et tout ce qu'elle implique aux yeux de la *doxa.* Le cimetière est le lieu de la *Paz Eterna* (esp.), la Cour de la Paix (cf. all. *Friedhof*) et il est donc vivement conseillé de n'y faire aucun bruit, de quelque façon que ce soit, car alors on viendrait troubler le Sommeil, la Paix, l'Ordre : parlez bas, ne criez surtout pas, chuchotez tout au plus une prière, pleurez discrètement, et, mieux encore, contemplez et entretenez en silence votre Objet; marchez lentement car un déplacement trop rapide de votre corps dans cet espace peuplé de signes immobiles aurait quelque chose de scandaleux : il viendrait contrarier l'ambiance, briser l'effet de sommeil, de paix et d'ordre; empêchez donc vos enfants de courir s'ils sont avec vous et enfin ne chantez pas! A mi-chemin du musée et de l'hôpital, *le cimetière est un univers disciplinaire!*

La seconde forme d'incitation au respect est le règlement : il contient les articles promulgués par la *police des cimetières.* Ce règlement vient, en premier lieu, donner une profondeur juridique, et donc une crédibilité accrue, à l'idée — au fantasme — selon laquelle le cimetière est le territoire d'une population endormie. Ainsi, dans le règlement des cimetières de la ville de Strasbourg ([20]) se trouvent rigoureusement indiquées les contraintes comportementales auxquelles doivent se soumettre les visiteurs :

« ARTICLE 60 — Il est défendu de commettre dans les cimetières aucun acte contraire au respect dû à ces lieux ou qui puissent blesser les sentiments des visiteurs.

En conséquence, l'entrée des cimetières sera interdite aux personnes en état d'ivresse, à celles dont la tenue serait une cause de scandale, aux

([20]) Règlement du service des pompes funèbres et des cimetières de la ville de Strasbourg du 8 mai 1951 — police des cimetières.

enfants en dessous de 14 ans non accompagnés d'une personne adulte, aux personnes suivies de chiens ou d'autres animaux domestiques, aux fumeurs. »

Le règlement est ainsi une série de contraintes : Art. 61 : il est interdit de se réunir au cimetière; Art. 62 : d'y pénétrer en voiture ou à bicyclette; Art. 63 : a- d'escalader les murs de clôture du cimetière, b- d'y apposer des affiches ou autres signes d'annonce, etc. Toutefois, abstraction faite des nuances de ces contraintes, ce qui est remarquable ici c'est l'image du cimetière que contribue à créer la police des cimetières : nous sommes loin des joyeux enclos funéraires du Moyen Age! Le cimetière contemporain est certes un monde clos, mais c'est pour mieux se réaliser comme *double idéal du monde des vivants :* modèle de l'Ordre, chacun est à sa place, immobile et silencieux, sous l'œil, parfois très vigilant, des gardiens de la Paix. Tout vient du fait que l'ordre absolu c'est la Mort et que, paradoxe des vivants, les hommes rêvent de lui. L'homme ivre c'est un homme qui chante, qui fait du bruit, donc, d'un point de vue informationnel, du désordre ([21]) : il ne peut être admis dans la Cité « Idéale ». De même un enfant, ça court et ça crie : il ne peut donc être admis dans la Cité que dépossédé de ces attributs. Etc. Le cimetière est le sinistre aboutissement d'une écologie abusive : pas de pollution sonore, pas de pollution gestuelle, pas de pollution atmosphérique, pas de pollution visuelle du type affiche, mais du silence, des arbres, de l'immobilité, de la pierre, de l'ordre, des sections et des divisions quadrillées par des allées et des avenues numérotées — et peu importe à ce niveau qu'elles soient rectilignes ou sinueuses : le résultat est le même! — « La Mort. L'Institution. *Le courant « naturel » de tout système institutionnel, c'est d'arriver à la Nécropole.* C'est ça, l'entropie maximum. Chacun pris dans cette glue diaphane devient fantôme et porte son titre, ou son emblème, comme une épitaphe. L'Organisation de la Mort morte : hiérarchie monumentale, columbarium, gardiens, cendres cachées » ([22]).

Enfin, la troisième forme d'incitation au respect, sentencieuse et pleinement dogmatique, s'en vient transcender les deux

([21]) C'est que précisément, ainsi que nous le rappelle H. ATLAN, entre autres qualités, le « bruit *desserre* certaines *contraintes* du système » : cf. *L'Organisation biologique et la Théorie de l'information,* Paris/Hermann, 1972, p. XIV. En l'occurrence, le bruit de l'ivrogne est ce qui vient « desserrer » les contraintes affichées par le système de règles de la Police des Cimetières.

([22]) J. OURY, « La psychose, l'institution, la mort », in *Matière et pulsion de mort,* Paris/10-18 1975, pp. 169-170.

précédentes en faisant intervenir la notion de sainteté comme raison suprême du respect dû aux morts. Cette sacralisation du Sommeil des morts et de la Police du lieu apparaît dans les pays fortement catholiques où la laïcisation a été moindre, en Espagne et en Italie principalement où la population est catholique à plus de 90 %. Le cimetière est alors, outre un lieu où l'on dort et un modèle d'ordre, un *Campo Santo,* un champ saint. Ainsi, au-dessus du portail d'un cimetière rural espagnol, nous avons trouvé le texte suivant :

(155)

Cementerio Católico
= Municipal =

Visitante!
este Campo Santo es para los vivos
respeto recogimiento y oracion
medita en la paz de los muertos
que te han precedido reza y considera
que aqui o alla esta sera
en el mundo tu ultima morada

« Visiteur!
Ce lieu saint est pour les vivants.
Observe le recueillement et la prière.
Médite dans la paix des morts
qui t'ont précédé. Prie et considère
qu'ici ou là ce sera
dans le monde ton ultime demeure. »

(La Almunia)

Le texte qui va suivre, affiché en cinq langues à l'entrée du *Cimitero Monumentale* de Milan, s'avère être une parfaite synthèse des trois formes d'incitation au respect que nous venons de présenter. Tout y est : le sacré, le silence, l'ordre : le dogme, la métaphore, la loi.

(156)

AVIS

Le cimetière est un lieu saint.
Tout visiteur est tenu de respecter les morts et leurs familles.
Une tenue convenable est de rigueur et il est
formellement interdit de fumer et de troubler
de quelque manière que ce soit le silence des
lieux.
Tout infracteur sera éloigné du cimetière.

(Milan)

Le tour est joué! A la triste réalité infrastructurelle du lieu — son organisation économique profondément inégalitaire — vient

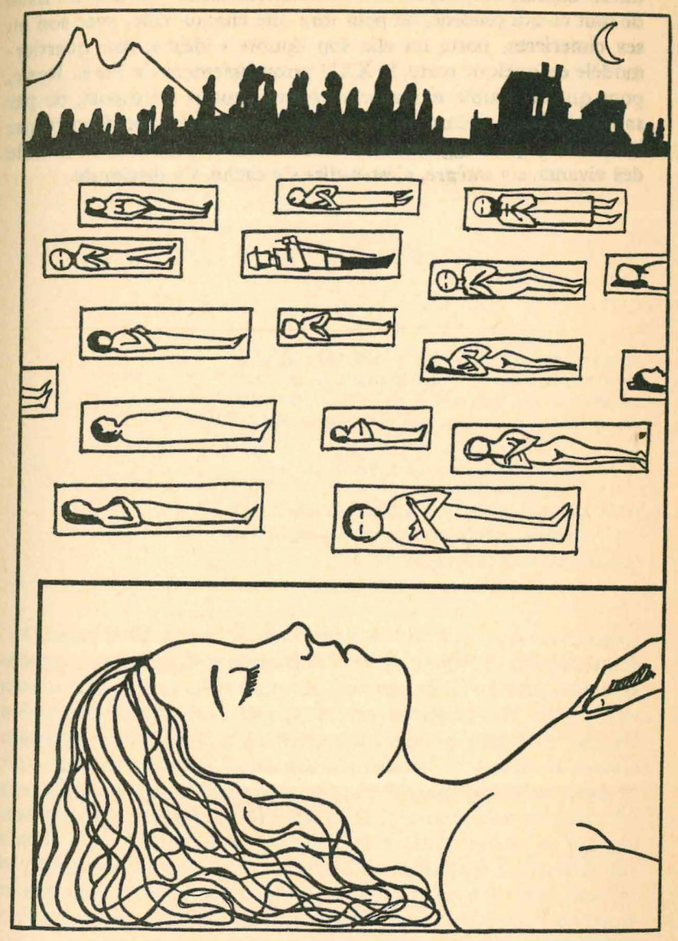
se superposer, opportunément, un discours égalitariste susceptible de *dissimuler* les différences. Par le despotisme obscur de l'inexplicable (le sacré), le dogmatisme de la loi (le règlement), la puissance de la métaphore (le sommeil), ce discours impose aux vivants, outre le « bon » comportement, de *simuler* une égalité de fait entre les hommes, spéculant à cette occasion sur l'égalité dans la douleur pour les vivants et sur quelque chose comme une égalité souterraine des morts, citoyens modèles. Seulement voilà! à la surface les signes disent exactement le contraire.

Le sociologue allemand Werner Fuchs dit que « le cimetière est séparé par des règlements particuliers qui n'ont de valeur seulement qu'à cet endroit » parce que « certains types de comportement du mode de vie quotidien ne sont pas permis ici » ([23]). En fait, cette séparation nous paraît toute relative : ces règlements ne sont pas si particuliers que ça et on les trouve appliqués ailleurs, tacitement ou non, avec plus ou moins de rigueur. De par leur contenu, ces règlements ne conduisent pas à un véritable dépaysement : en réalité, ils participent activement à un processus d'*intégration* du monde des morts au monde des vivants, établissant entre les deux un simulacre de continuité, un code d'homogénéité entre le dehors et le dedans. Ainsi, par la métaphore généralisée du sommeil, par la sacralisation du lieu, par la *réelle* police dont le cimetière est l'objet — si elle existe, c'est forcément pour quelque chose! —, la *population* des morts, protégée, conservée, se met à *exister*. Elle est là, dense, structurée, hiérarchisée, homogène, idéalement contrôlée et permanente, modèle craint et désiré à la fois du monde des vivants.

> « Regarde-les, mon jeune ami,
> je te les laisse voir pendant un instant.
> Regarde ta petite Eura.
> Ils dorment sous la terre pour
> toujours dans le silence de la terre profonde », ([24]).

De la sorte, le Père-Lachaise peut être perçu comme une cité de plus d'un million de citoyens et le cimetière Montparnasse a

([23]) W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, op. cit., p. 146 : « Separiert ist der Friedhof weiter durch spezielle Vorschriften, die hier nur gelten : bestimmte Verhaltensweisen des alltäglichen Lebensstiles sind hier nicht gestattet. »
([24]) D. BUZZATI, id., p. 214.



(dessin de D. BUZZATI in *Poème-bulles*, Paris/R. Laffont 1970, p. 215).

800 000 *habitants* ([25]). L'Occident se trouve parsemé de ces micro-univers surpeuplés et concentrationnaires : en fait, à l'issue de tout ce qui précède, on peut dire que chaque ville, avec son ou ses cimetières, porte en elle son double « idéal », son quartier-modèle en quelque sorte, le XXI[e] arrondissement de Paris. Reste, pour que ce double se réalise au mieux, que la nécropole, de par sa morphologie même, se fonde dans l'agglomération formée par les vivants, que l'agglomération des morts se confonde avec celle des vivants, s'y intègre, c'est-à-dire s'y cache, s'y dissimule.

([25]) Cf. « A propos de cimetière », in *Voyages ethnologiques*, Paris/10-18, 1976, p. 236 et suiv.

CHAPITRE 26

LA CITÉ DES CORPS

« Le scandale, c'est la Mort, quand elle arrive encore toute vivante, palpitante de la chair qui s'arrête, toute béante vers un infini qui fait horreur aux nécrophores. Il s'agit de ne pas rompre les lignes, de ne pas bouleverser le programme. »

(J. OURY, *La psychose, l'institution, la mort*)

« Le chemin du cimetière était parsemé de gravier, ce qui lui donnait des allures de sentier d'agrément ».

(T. MANN, *Le chemin du cimetière*)

Comme nous l'avons déjà dit, on s'est un peu trop rapidement contenté du terme de « séparation » pour qualifier la relation entre monde des morts et monde des vivants en Occident. Certains même n'hésitent pas à dire que non seulement le monde des morts est séparé de celui des vivants mais qu'en plus il s'y oppose. S'il y a une séparation, voire une opposition, c'est entre le monde des morts et la conception religieuse de la mort qu'elle se situe, et non pas entre le monde des morts et le monde des vivants. Au chapitre précédent, nous avons vu à quel point la logique organisatrice du monde des vivants s'est projetée sur le monde des morts, ceci provoquant d'emblée la mise en place d'un isomorphisme certain entre les deux mondes. Plus avant encore, au cours de la première et de la seconde partie de cette étude, nous avons vu que cet état de fait provient, primordialement, d'un bouleversement conceptuel considérable quant au statut existentiel des morts dans notre société : les morts en tant que morts ont cessé d'exister pour devenir des existants conformés, par de multiples images, au modèle que les vivants se font de l'individu. La

projection de la logique organisatrice du monde des vivants sur le cimetière, conjuguée à la réduction du statut existentiel des morts à l'état de « simples » existants léthargiques, a donné naissance au monde contemporain des morts en Occident.

Certes, on peut invoquer le fait qu'à la source de ce phénomène il se trouva que « Le spiritualisme chrétien qui niait la mort et ne faisait pas grand cas de la sépulture, intégra finalement la tradition, en la colorant de motifs pieux, et donna au culte des morts une impulsion inattendue »(1). On peut aussi invoquer le fait que de Robespierre à Auguste Comte c'est l'idée de *survie mnémonique*, de conservation des morts dans la mémoire des hommes, de « l'immortalité subjective » (Comte), qui devient prédominante et provoque la constitution du monde contemporain des morts. Mais il y a plus et plus simple : en deçà de la sanctification et de la mémorisation des morts, il y a l'attachement à l'apparence corporelle, l'attachement instinctif du sens commun à la *matière humaine* qui le conduit, pour diverses raisons (cf. Première Partie), à en nier la corruptibilité. C'est fondamentalement cet attachement pathologique à la matière, à la chair et à l'apparence, qui a travaillé au fil des siècles l'inconscient occidental et a conduit au fantasme de la conservation somatique, fantasme vis-à-vis duquel la sanctification et la mémorisation honorifique des morts ne sont que des alibis. Conservation-accumulation-intégration est ainsi le véritable triumvirat conceptuel autour duquel tout s'organise désormais et fait que, littéralement, le monde des morts n'est plus un monde de morts mais un monde de corps léthargiques. Sur la base de cette banalisation fantasmatique du monde des morts, tout devient possible, à savoir la négation de la mort elle-même (évacuation du sentiment de perte), l'intégration du monde des morts au monde des vivants et l'arrêt du devenir social lui-même.

Cette intégration du monde des morts à l'organisation sociale des vivants procède non pas bien sûr d'une reconnaissance objective de la mort mais, au contraire, du même désir de dissimulation déjà en œuvre au niveau de l'Objet Funéraire. Le cimetière apparaît ainsi comme un *super*-Objet Funéraire qui s'en vient ré-actualiser au niveau global ce désir généralisé de dissimulation! Au chapitre précédent nous avons vu comment, à différents niveaux, l'intégration du cimetière à l'univers social occidental se réalisait pour une part, mais c'est véritablement au niveau de la configuration même du cimetière moderne que l'on

(1) R. AUZELLE, *Du cimetière paroissial au cimetière paysager*, op. cit., p. 2.

trouve les preuves les plus évidentes de ce souci d'intégration du monde des morts à l'environnement, les preuves les plus évidentes du désir de dissimulation.

Ce qui est frappant, lorsque l'on regarde de près le discours des architectes contemporains à propos des cimetières, c'est précisément la permanence du souci d'intégration du lieu à l'environnement, la permanence du souci d'adapter la composition au site, comme l'on dit, la permanence, pour tout dire, d'un désir de dissimulation. Si l'on consulte, par exemple, la brochure de présentation de trois pages du Cimetière Intercommunal du Parc à Clamart, brochure faite par son architecte, Robert Auzelle, on trouve à la première page, après une brève justification du fait que c'est un « tracé paysager » qui a été retenu pour la composition du cimetière, le texte suivant :

« Ce tracé, la disposition des plantations et l'organisation de l'esplanade d'entrée qui en est la conséquence, permettent :

1° de déplacer les limites du Bois de Clamart *afin d'intégrer le parc funéraire dans la zone boisée*,

2° de concevoir les bâtiments *de telle façon qu'ils ne constituent qu'un accident dans la clôture du parc, sans accuser d'effet axial.*

3° *d'éviter ainsi de placer* les habitants du Quartier de la Plaine sous la dépendance d'un quelconque caractère monumental funéraire de mauvais aloi »(2).

Il n'est ici question que d'intégration, de discrétion et de dissimulation. C'est la même chose qui apparaît dans le projet d'agrandissement de l'ancien cimetière de San Cataldo à Modène (Italie), réalisé par les architectes Aldo Rossi et Gianni Braghieri(3), où le nouveau cimetière se trouve décrit comme suit :

« Extérieurement, il est clos par un mur troué de fenêtres. En conséquence, *il ne se démarque pas trop*, malgré la mélancolie qui s'en dégage, *des autres édifices publics*. Par son ordonnance et sa situation, il reflète aussi l'aspect bureaucratique dont il est pourvu »(4).

(2) Souligné par nous.

(3) Traduction et adaptation du texte de présentation du projet de A. Rossi faites par H. BONNEMAZOU, in *Traverses/1*, op. cit., pp. 75-79 : « Ville des morts et ville des vivants ».

(4) Id., p. 78; souligné par nous.

C'est encore d'intégration, de discrétion et de dissimulation qu'il est question ici. Ces soucis semblent être les soucis dominants des architectes des cimetières contemporains : le début de réalisation du cimetière de Clamart date de 1951 et le projet du nouveau cimetière de Modène de 1971-72.

Comme le dit Jean Oury, « Il s'agit de ne pas rompre les lignes » et on peut légitimement s'interroger sur la signification de cette pratique architecturale de la non-rupture dans le domaine funéraire. Quel est le but escompté par une telle *pratique intégrante?* Pense-t-on par ce biais parvenir à une réelle redécouverte de la mort par les vivants? La rendre à nouveau « familière »? Nous ne le pensons pas. Tout conspire, bien plutôt, à cacher toujours plus la mort aux vivants et c'est ce que nous allons tenter de prouver maintenant.

Afin de donner une rigueur et une systématicité à notre démonstration, nous nous souviendrons ici du principe méthodologique proposé par A. J. Greimas selon lequel « Toute étude topologique est... obligée de choisir, au préalable, son point d'observation, en distinguant le *lieu d'énonciation* du *lieu énoncé* » (5). En l'occurrence, le *lieu énoncé* c'est le cimetière et le *lieu d'énonciation* c'est le point d'observation à partir duquel le discours sur le *lieu énoncé* se développe. Ce point d'observation peut être externe ou interne (*externe* vs *interne*) : par exemple, les deux fragments de discours des architectes R. Auzelle et A. Rossi rapportés ci-dessus se développent à partir d'un point d'observation *externe* relativement au *lieu énoncé*. De fait, la démonstration qui va suivre se déroulera en deux temps : d'abord à partir d'un point d'observation externe relativement au lieu énoncé; puis à partir d'un point d'observation interne.

On commencera par indiquer un fait historique tout à fait remarquable concernant le cimetière. Si, pour diverses raisons, à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e, on procéda, à peu près partout, à une translation radicale des cimetières hors de l'enceinte des villes — et même parfois des villages —, lorsque, du fait même de l'expansion urbaine, les cimetières se retrouvèrent à nouveau à l'intérieur de l'enceinte des villes agrandies, on n'éprouva plus le besoin de procéder à de nouvelles translations. On s'y opposa même vivement! Le cimetière, alors, en tant qu'espace signifiant, n'a plus la même signification. Voici comment il est défini dans une adresse collective d'inspiration

(5) A. J. GREIMAS, « Pour une sémiotique topologique » in *Sémiotique et sciences sociales*, op. cit., p. 131.

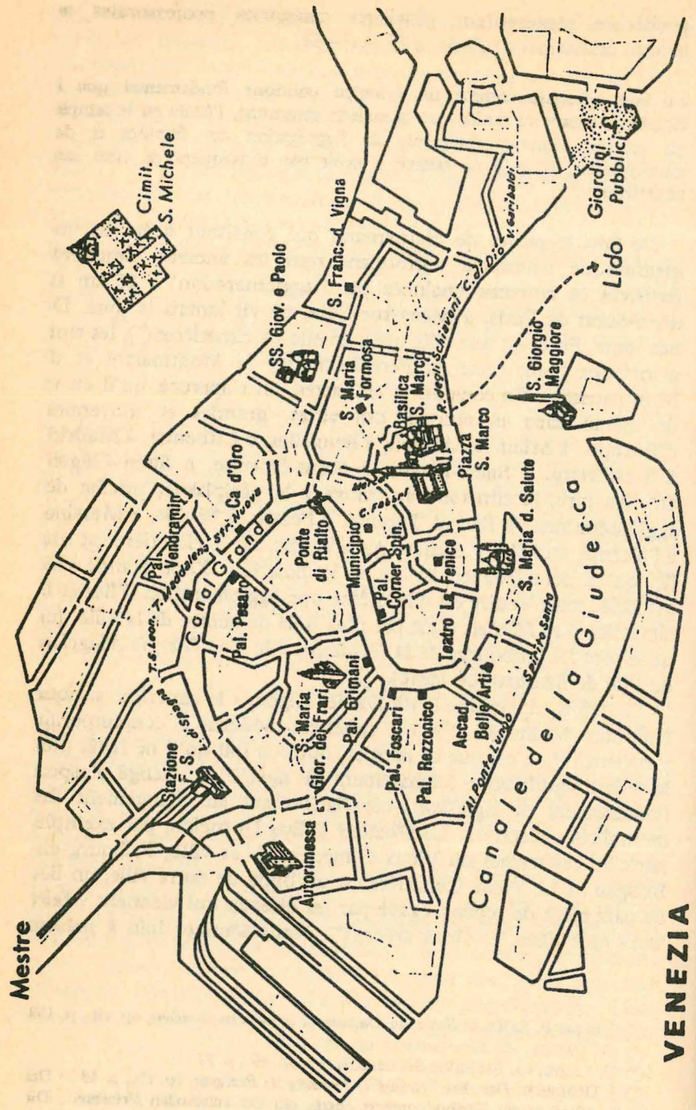
positiviste représentant plusieurs catégories professorales au conseil municipal de Paris le 29 mai 1881 :

« il faut admettre comme un principe politique fondamental que le cimetière, autant au moins que la maison commune, l'école ou le temple, est un des éléments intégrants de l'agrégation des familles et des municipalités, et qu'il ne saurait y avoir par conséquent de cités sans cimetières » (6).

De fait, le projet de Haussmann qui consistait à établir une gigantesque nécropole regroupant tous les anciens cimetières parisiens (à nouveau englobés par l'agglomération) à 25 km au nord-ouest de Paris, à Méry-sur-Oise, ne vit jamais le jour. De nos jours, Paris est une ville qui a en elle 14 cimetières (7), les trois principaux étant ceux du Père-Lachaise, de Montmartre et de Montparnasse. En consultant les cartes, on s'aperçoit qu'il en va de même dans la plupart des villes, grandes et moyennes, d'Europe : à Milan, à Munich, à Bruxelles, à Lisbonne, à Madrid; à Strasbourg, à Saint-Brieuc, à Saint-Étienne, à Saint-Gilgen; etc. Au pire, le cimetière se trouve à la périphérie, proche des agglomérations : à Bari, à Tarente, à Pesaro, à Séville, à Messine, à Palerme, etc. Il n'y a guère qu'à Venise, où le cimetière est une île, qu'on peut trouver un cas où le cimetière d'une grande ville est isolé; mais Venise est elle-même une agglomération d'îles et le cimetière *San Michele* n'est pas plus isolé du centre de la ville que ne le sont les faubourgs de la *Giudecca*, l'île *San Giorgio Maggiore* ou l'île de *Murano* (cf. carte).

Toutefois, si, comme le dit Daniel Ligou, « le cimetière antique était hors des murs » et si « le cimetière moderne et contemporain y revient » (8), c'est que ce dernier, outre le fait qu'il ne revêt plus la même signification (changement de *signifié*), a changé d'aspect (changement de *signifiant*) corrélativement au changement des mentalités collectives. Le Docteur Julius Dorneich, par exemple, parle en ces termes du Vieux Cimetière de sa ville, Fribourg-en-Brisgau : « Le Vieux Cimetière est un bijou de notre ville, un lieu de paix plein de repos » égayé par les oiseaux qui viennent y faire leurs nids dans les vieux arbres (9). Nous sommes loin à présent

(6) Cité par P. ARIÈS, in *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, op. cit., p. 152.
(7) M. DANSEL, *Au Père-Lachaise*, op. cit., p. 85.
(8) D. LIGOU, « L'Évolution des cimetières », op. cit., p. 77
(9) J. DORNEICH, *Der Alte Friedhof in Freiburg im Breisgau*, op. cit., p. 48 : « Der Alte Friedhof ist ein Kleinod unserer Stadt, ein Ort ruhevollen Friedens... Die Vögel nisten in den alten Bäumen und erfreuen durch ihr Lied. »



des spectacles horrifiques que nombre de cimetières urbains offraient aux regards aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles : véritables terrains vagues bardés de murs, ils étaient le plus souvent le lieu d'un perpétuel désordre où, d'une terre sans cesse remuée, s'exhalaient les odeurs de la putréfaction et sortait parfois l'atroce visage d'un cadavre avancé. De nos jours, tout est ordre, verdure et propreté.

Cette évolution morphologique et sémantique du cimetière conduit même dans certains cas au renversement suivant : lorsque, parfois, au XX^e^ siècle, l'établissement d'un nouveau cimetière se trouve être volontairement décidé hors de la ville, la raison fondamentale mise en avant est *la protection du monde des morts* et non plus de celui des vivants, comme c'était le cas au XVIII^e^ siècle. C'est paraît-il, aux dires de Philippe Ariès, la raison qui a déterminé l'édification du cimetière de Forest Lawn, en Californie, loin de la vie de Los Angeles et de ses pollutions ([10]). L'écologie funéraire s'est inversée, elle aussi, et le cimetière de Forest Lawn apparaît comme un gigantesque simulacre de restitution du monde des morts à l'ordre pur de la nature. A cette occasion, le cimetière se *déguise* en parc « naturel », un naturel propre, idéal, irréel. Il reste que ce qui est fondamental ici, ce n'est même pas l'effet de nature que produit ce type de nécropole mais le déguisement lui-même, ce travestissement réalisé grâce à une savante pratique du *maquillage*. Comme on s'en doute, nous parvenons là au cœur du processus d'intégration du monde des morts au monde des vivants, au cœur d'une *technique* ou d'une *stratégie* à partir de laquelle nous allons pouvoir définir dans leur spécificité les nécropoles modernes et contemporaines.

On peut dire, pour reprendre l'expression de Paul Virilio, que la conception des cimetières contemporains se trouve conduite par une véritable *esthétique de la disparition* ([11]). La définition morphologique du cimetière, d'un point de vue externe, procède en effet, historiquement, d'une série d'occultations, l'occultation primitive étant celle du cadavre. Puis survint l'érection du mur d'enceinte, deuxième grand moment de cette pratique de la disparition, venant occulter l'ensemble du territoire réservé à l'inhumation. Le mur, comme nous le rappelle Abraham Moles, c'est, outre « l'expérience la plus concrète que l'homme ait de la paroi », « une *condensation de la distance* dans la mesure où la distance affaiblit, réduit, élimine, interdit, sépare » ([12]). Entre

([10]) P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, op. cit., p. 153.
([11]) P. VIRILIO, « Esthétique de la disparition », in *Traverses/7*, Paris/éd. de Minuit, 1977, pp. 6-14.
([12]) A. MOLES/E. ROHMER, *Psychologie de l'espace*, op. cit., p. 35.

autres fonctions (isolations visuelle, sonore, etc.), le mur remplit alors la fonction de *frontière topologique :* il vient séparer « deux espaces sémantiques distincts, le sacré et le profane, le permis et l'interdit » (13). C'est bien cette fonction qui est impartie au mur par les réformateurs du XVII^e siècle : séparer le sacré du profane. Puis, sous le joug hygiéniste, le mur est là pour séparer le sain du malsain.

Enfin, troisième grand moment de cette série d'occultations, l'idée de *dissimuler le mur lui-même* fit son apparition. Qu'on se souvienne : on la trouve déjà exprimée par le citoyen Girard en l'An X.

> « Ce champ de repos sera fermé par des murs ou par des fossés, qui le mettront à l'abri de toute insulte. *Son enceinte sera cachée par des haies, des arbrisseaux rampans qui la déroberont aux regards* » (14).

Ce changement d'attitude à l'égard du mur d'enceinte du cimetière se trouve être également parfaitement reflété par l'évolution des lois. Au paragraphe 13 de l'Ordonnance de l'Archevêque de Toulouse du 23 mars 1775, il est mentionné que *la clôture sera constituée par des murs de pierre, de brique ou de terre ;* et au Décret du 23 prairial An XII (art. 3) il est dit que les terrains seront clos de murs de *2 mètres au moins.* En se rapportant alors au Décret du 5 janvier 1921, on s'apercevra sans peine que l'idée de dissimulation du mur d'enceinte a fait son chemin : on y trouve mentionné que la clôture, *haute de 1,50 mètre,* peut être faite de *grillage métallique renforcé par un écran d'arbustes épineux ou à feuilles persistantes* (15)... On doit alors s'interroger sur la signification d'un tel changement d'attitude à l'égard du mur d'enceinte et sur ses conséquences.

L'occultation du mur est une occultation au troisième degré : elle se situe après l'occultation de l'occultation primitive par le mur. Ce que revendique la dissimulation du mur, dissimulation de la dissimulation, c'est, paradoxalement, *l'occultation de toute occultation :* elle prétend annuler la barre (le mur). On retrouve ici, ne serait-ce qu'au niveau de l'intention, le principe fondamental des sémiotiques mimétiques (cf. chapitre 13). C'est toujours le désir de faire comme si rien n'était caché qui explique l'évolution du concept de clôture dans le monde funéraire : on redécouvre ici

(13) A. MOLES/E. ROHMER, id., p. 36.
(14) Souligné par nous.
(15) Tous ces renseignements ont été trouvés in *Dernières Demeures* de R. AUZELLE, op. cit., pp. 410-411.

le vieux rêve d'abolition de la frontière entre monde des morts et monde des vivants. Le concept d'intégration, tel qu'il est utilisé dans l'architecture funéraire, se dévoile alors dans sa profondeur idéologique : il s'en vient cautionner techniquement ce vieux rêve d'abolition au niveau du super-Objet F., le cimetière, et consolider ainsi la fonction-miroir du cimetière, c'est-à-dire sa fonction d'espace de reproduction du monde social. Le projet fondamental, plus ou moins inconscient, qui guide l'édification des cimetières modernes et contemporains, peut dès lors se dire de la façon suivante : *mimer,* telle une maquette, l'organisation morphologique du monde extérieur, le monde des vivants. Les implications socio-politiques d'une telle stratégie sont évidentes : reproduire l'univers social. Cette *orientation mimétique du cimetière* s'est donc amorcée dès la fin du XVIII^e siècle, corrélativement à sa laïcisation, et nombre de cimetières contemporains en sont le parfait aboutissement.

Dans les faits, deux grandes possibilités s'offrent, avec leurs variantes, quant à la réalisation effective de cette tendance mimétique du cimetière : le *cimetière-ville* ou le *cimetière-parc* avec mélange possible des deux.

La référence à la ville et à ses unités de composition est explicite chez un architecte comme Aldo Rossi qui pose d'emblée que « la référence du cimetière se situe à la fois dans l'architecture du cimetière, de la maison et de la ville » (16). On ne peut être plus clair. Et le monde des morts devenant ville, il s'intègre à son environnement et s'y confond : de ce point de vue, le cimetière d'Enna, en Sicile, est une illustration parfaite de ce type de mimétisme (cf. photographie 21). Désormais, fait pour être vu, pour le spectacle, le cimetière, *objet scopique* (17), ne se donne plus à voir pour ce qu'il est mais pour ce qu'il essaie d'être : un mime de son environnement. Le cimetière, travesti, n'existe plus en tant que tel ; et s'il n'existe plus, c'est peut-être bien, comme le dit Jean Baudrillard, parce que « les villes modernes tout entières en assument la fonction : elles sont villes mortes et villes de mort » (18).

Il est de nos jours un courant en architecture qui s'appelle la *sitologie* dont la problématique fondamentale est de savoir « comment construire sans casser le paysage » (19) : à cette

(16) A. ROSSI, in *Traverses/1,* op. cit., p. 75.
(17) H. LEFEBVRE, « Éléments d'une théorie de l'objet », in *Opus international,* n° 10/11, Paris/Éd. G. Fall, avril 1969, pp. 16-22, § 9.
(18) J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort,* op. cit., p. 196.
(19) P. et B. FAYE/M. TOURNAIRE/A. GODARD, *Sites et Sitologie,* Paris/éd. J.-J. Pauvert, 1974.

occasion, les architectes-sitologues se réfèrent au mimétisme des vieux villages et à leur intégration optimale à l'environnement. On peut alors se demander si l'inspiration sitologique des nouveaux architectes des cimetières ne fait pas plus que ne pas casser le paysage? Non seulement ils ne cassent pas le paysage mais ils permettent à l'environnement social — et par voie de conséquence à l'idéologie qui le détermine — de se reproduire et de se conserver jusque dans la mort. Les effets d'une telle stratégie reproductrice ne se font d'ailleurs pas attendre. Dans les régions pauvres, la population essaie, par ses propres moyens, de se construire sa ville des morts : elle ne parvient qu'à produire une ville misérable en perpétuelle construction qui, inachevée, tombe en ruines et en poussière, *tout comme celle des vivants*. C'est par exemple et notamment l'aspect terrible qu'offre le cimetière de la localité de Catona, en Calabre : triste continuité qui s'établit là entre les deux mondes! Et puis, dans les grandes agglomérations, « A l'heure où les H.L.M. font figure de cimetières, les cimetières prennent normalement la forme immobilière » ([20]) *correspondante*. Se dressent alors des cimetières formés par de véritables immeubles, d'un ou plusieurs étages, qui, vus de l'extérieur, apparaissent comme tels, c'est-à-dire comme des immeubles. C'est ce genre de cimetière que nous avons découvert à Florence (*Cimitero del Pino :* immeubles à 1 et 2 niveaux), à Naples (immeubles à 3 niveaux), à Nantes, à Marseille. A Rio de Janeiro, l'architecte Antonio Antunès a proposé une tour de 12 étages « pouvant recevoir 24 000 résidents » et pour la bourgade de Rozzano, dans le nord de l'Italie, l'architecte Nanda Vigo a soumis en 1966 un projet qui prévoit « deux tours identiques de vingt-cinq mètres de haut, comprenant chacune vingt étages » (contenance : 14 480 enfeux) ([21]).

A côté des cimetières-villes, on trouve donc à présent des cimetières-immeubles et des cimetières-tours équipés d'ascenseurs. Ces cimetières ont de nombreux « avantages » : étant donné le peu de terrain nécessaire à leur édification, ils se situent généralement près du centre ville et permettent d'éviter les problèmes de transport; le coût de la concession se trouve être considérablement réduit : 300 dollars US à Rozzano contre 2 000 à Milan; enfin, et surtout, de par leur emplacement et leur morphologie, ces cimetières atteignent un haut degré de *mimétisme*, étant parfaitement intégrables et intégrés à l'univers urbain.

([20]) J. BAUDRILLARD, id., p. 196, note 1.
([21]) H. DE NICOLAY/E. SERVIER, « Le cimetière : espace fonctionnel? », op. cit., p. 96.

A l'opposé de ces solutions hyper-concentrationnaires se trouvent le cimetière-parc et ses variantes. Le cimetière-parc, d'origine américaine (*Park cemetery*), se caractérise par son étendue, sa luxuriance et sa réelle « discrétion ». Ses principales variantes morphologiques sont le cimetière forestier, d'origine allemande, dont on trouvera le prototype avec le *Waldfriedhof* réalisé par Hans Grässel à Munich, et le cimetière paysager dont un parfait exemple nous est donné avec le Cimetière Intercommunal de Clamart réalisé par Robert Auzelle. Le mode d'intégration de ces cimetières à l'environnement est autre en ce qu'il se donne à voir généralement comme un espace vert et qu'il est généralement reçu comme tel ([22]). Mais le résultat final est le même, à savoir que, tout comme le cimetière-ville, il ne se donne plus à voir pour ce qu'il est, c'est-à-dire un cimetière. Le cimetière protestant de Haarlem (Hollande), par exemple, s'offre véritablement aux regards comme un jardin public : le mur d'enceinte est devenu une grille aux barreaux espacés derrière lesquels on trouve une végétation (arbres, arbustes et gazon) aux verts somptueux et un étang tranquille. Il faut vraiment forcer son attention pour découvrir au loin, de l'autre côté de l'étang, derrière une haie épaisse, les silhouettes de quelques stèles. Ici encore, l'esthétique de la disparition bat son plein et le résultat est de fait fort convaincant. Toutefois, pour saisir comment le cimetière-parc, à son tour, participe au processus de reproduction de l'univers social, il nous faudra y pénétrer (cf. infra).

Il reste qu'à l'heure actuelle, la plupart des cimetières ne sont pas ou tout l'un ou tout l'autre, ou ville ou parc, mais le plus souvent un mélange des deux dosé diversement. De plus, de nombreux cimetières ne sont pas d'emblée, *de l'extérieur*, mimétiques, ayant gardé de hauts murs : le mimétisme, comme on le verra, peut alors s'établir *de l'intérieur*. Notons néanmoins les cas intermédiaires où le cimetière, bien qu'ayant gardé un mur d'enceinte élevé, finit cependant par avoir des allures de parc ou de jardin du fait même de sa végétation *débordante :* c'est par exemple le cas de l'*Ostfriedhof* à Munich.

Certains cimetières sont de véritables citadelles qui, de l'extérieur, ne laissent rien voir de leur intérieur (Padoue, Venise,

([22]) Nous avons eu l'occasion d'interroger plusieurs personnes qui passaient régulièrement devant le cimetière de Clamart : la plupart, avant d'être informée de la fonction du lieu, croyaient qu'il s'agissait de quelque chose comme un *parc* ou un *jardin;* d'autres étaient persuadées qu'il s'agissait d'un *stade*...

Séville, Lisbonne). Il faut alors y pénétrer, ce qui s'avère parfois impossible, notamment dans les petits cimetières de campagne dans le sud de l'Espagne où les murs sont très élevés et la porte opaque perpétuellement close. Ce sont de véritables *bunkers* à l'intérieur desquels ne peuvent accéder que ceux qui ont la clé. Abstraction faite de ces difficultés d'accès spécifiques à la campagne espagnole, on peut généralement pénétrer facilement dans la plupart des cimetières d'Europe et d'Amérique du Nord.

Le *Cemitério Oriental* de Lisbonne est un cimetière dont le mur d'enceinte doit atteindre par endroit 6 à 8 mètres de haut! Sitôt passé de l'autre côté de cette monumentale frontière topologique, on s'aperçoit que rien n'a changé, que l'on est toujours dans le même monde : devant nous s'étend un cimetière-ville prolongé à son horizon par la ville de Lisbonne elle-même, la ville des vivants (cf. photographie 22). On découvre que Eugenio C. et sa famille « habitent » un mausolée bien plus grand que celui des Castelo B. et que, côte à côte, mausolées, grands et petits, se succèdent à perte de vue tout au long des grandes avenues traversées à distance régulière par des rues. De bloc en bloc, de trottoir en trottoir, nous marchons dans la ville en son plus paisible quartier. On peut alors se demander à quoi rime la dissimulation de cette ville des morts par un mur gigantesque? Ou, plus exactement, que signifie-t-elle dans ces conditions? Quelle est la fonction de ce mur? Certainement pas d'indiquer l'existence de deux espaces sémantiques distincts. La similitude, tant au niveau de l'organisation topologique générale qu'au niveau des unités de composition, entre la ville des morts et la ville des vivants est trop grande pour qu'il s'agisse de cela : en vérité, il n'y a là, au travers de ces signes, aucune trace d'un désir de distinction radicale entre les deux espaces. L'opacité absolue affichée par le mur apparaît bien plutôt ici comme le signe d'une protection farouche du double « idéal » de la ville des vivants dont le cimetière, ce « bijou » de la ville comme dit J. Dorneich, se fait la reproduction éternelle et idéalisée. On remarquera donc que, même lorsqu'il n'est ni dissimulé ni réduit, le mur d'enceinte ne remplit plus en ce cas, phénoménologiquement parlant, la fonction qui lui était impartie par les hygiénistes du XVIII^e siècle, à savoir protéger les vivants des morts... Ce que propose finalement ce type de mur d'enceinte, c'est l'expérience du franchissement de la barre (cf. sémiotiques différentielles : chapitre 19) et la « démonstration » que derrière elle rien n'a fondamentalement changé.

Dès lors, devant moi, s'étend le *territoire des mêmes*, reproduit dans ses différences et ses inégalités grâce aux Objets agglomérés

venant les signifier : le cimetière est alors une monstrueuse concentration d'unités concurrentes, une immense fourmilière immobile peuplée de signifiants ostentatoires. Si à Milan, du fait même du coût de la concession, l'univers concurrentiel est sémiologiquement relativement homogène, à l'intérieur du cimetière-citadelle de Padoue il en va tout autrement. Là, tout autour d'une agglomération urbaine composée de monuments du type de celui de la photographie 18, s'étend une morne plaine, un monde plat qui *ne ressemble à rien* sinon à une masse diffuse et anonyme : c'est le quartier des pauvres, des dominés, des faire-valoir, la zone de la contre-prestation.

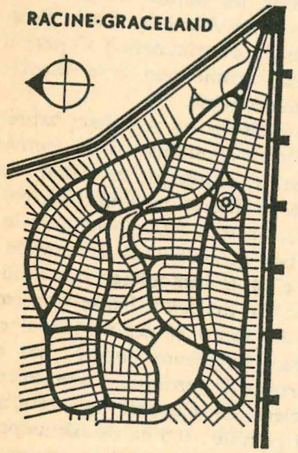
Dans les cimetières-parcs, la discrimination sociale se réalise parfois d'emblée, dès l'entrée, comme à Milan : ne se fait pas enterrer qui veut au *Hollywood Cemetery* (cf. photographie 23), dans le même enclos que Douglas Fairbanks qui repose là somptueusement. Restent alors, pour les moins fortunés, les concessions à 200 dollars du *Forest Lawn Memorial Park*. Puis, une fois franchi ce premier obstacle, la discrimination s'opère à l'intérieur du cimetière où, à nouveau, l'esthétique de la disparition sévit dans toute son ambiguïté idéologique.

L'intérêt fondamental de toute végétation du type haie, arbre, arbuste, c'est qu'elle dissimule. Cette dissimulation se trouve innocentée par des arguments d'ordre esthétique et moral : le calme, le recueillement, la sérénité, la discrétion, l'intimité, etc. Mais ces arguments, on s'en doute, ne sont finalement que des alibis. Cette dissimulation n'est pas qu'esthétique et morale : derrière l'écran végétal multiplié, c'est le camouflage des différences sociales qui se réalise et donc leur maintien. Pense-t-on par ce biais restaurer la communauté des morts et des vivants alors même que c'est d'une façon plus insidieuse encore que la discrimination se donne à voir : enrobée de verdure... La première tranche de réalisation du cimetière de Clamart qui totalise 15 hectares, voit son espace ainsi planifié : 0,5 ha de bâtiments, esplanade et parking; 0,65 de voirie intérieure; 1,05 de pelouses; 2,5 de parcelles; 10,3 de prairies, plantations et « sépultures exceptionnelles isolées »([23]). Qu'est-ce qu'une sépulture exceptionnelle isolée? C'est une sépulture qui a le « droit » de se perdre à l'intérieur des 10,3 hectares du cimetière paysager (cf. photographie 24) : le nombre prévu de ce type de sépulture est de 3 000. Et quel est le « droit » d'une sépulture non-exceptionnelle? Le droit de se perdre dans l'univers concentrationnaire des parcelles qui

([23]) R. AUZELLE, *Dernières Demeures*, op. cit., pp. 228-229.

s'étend sur 2,5 ha, « fédération de petits cimetières séparés par une végétation riche de formes et de coloris » (R. Auzelle) : sur ce territoire, 8 058 sépultures en rangée sont prévues... On appréciera par soi-même le contraste, c'est-à-dire la signification sociale du rapport espace/population dans les deux cas : 10,5/3 000 contre 2,5/8 058! Que reste-t-il face à cela des arguments éthico-esthétiques? Les implications idéologiques d'un tel aménagement de l'espace les invalident sérieusement (24).

De la structuration rectiligne de l'espace intérieur des cimetières-villes à la structuration curviligne des cimetières-parcs (cf. plan du *Graceland Cemetery* à Racine, Wisconsin (25)), il y a encore beaucoup de choses à dire. Mais notre projet n'est pas de mener ici une étude exhaustive sur la composition architecturale des cimetières. Ce que nous avons voulu montrer, c'est comment le cimetière, en tant qu'objet sémiologique, se donne à « lire » tant par ses apparences qu'en deçà de ses apparences (dénotation et connotation). Historiquement, du fait même de sa notable évolution morphologique à compter du début du XIXe siècle, il est un haut lieu d'actualisation de l'*esthétique de la disparition*, esthétique dont nous avons tenté de dégager les implications idéologiques au niveau de son application à l'aménagement de l'espace funéraire. On reliera sans peine l'esthétique de la disparition à l'Idéologie de la Conservation.



Nous ne prétendons pas, sur la base de cette typologie binaire des cimetières (*cimetière-ville* vs *cimetière-parc*), rendre compte de toutes les variations morphologiques du cimetière : ces types (*ville*

(24) H. LEFEBVRE, « Éléments d'une théorie de l'objet », op. cit., p. 22 : « L'édifice, objet culturel, est aussi support d'idéologie. Il veut rassembler, persuader, convaincre : impossible-possible. Aussi bien qu'une phrase, ou une page, ou un livre, un édifice porte et supporte des *idéologèmes*... Dans le contexte, certains sèmes ou objets-signes se chargent d'idéologie. »

(25) Plan trouvé in *Dernières Demeures*, op. cit., p. 290.

vs *parc*) sont plutôt à prendre comme des extrémités entre lesquelles sont produites des variantes en nombre indéfini, plus ou moins villes, plus ou moins parcs. Le plus important pour nous, à l'occasion de cette analyse, a été de mettre en valeur *l'orientation mimétique croissante des cimetières contemporains* qui, lorsqu'elle ne se manifeste pas à l'extérieur, se dessine à l'intérieur. *Dissimulés, mimétiques, confondus, intégrés, cachés, travestis, maquillés* est une série de signifiants synonymiques à partir de laquelle les cimetières contemporains, organes de reproduction de l'univers social dans lequel nous vivons, tendent à se définir dans leur spécificité. L'inspiration sitologique des nouveaux architectes des cimetières ne débouche par sur une écologie pure, sur un aménagement innocent de l'environnement.

Il est temps enfin de rassembler les informations contenues dans ce chapitre et le chapitre précédent et de voir ce qui se passe. Par une *pluralité de codes*, de l'encodage moral, économique, juridique à l'encodage architectural et urbaniste de l'espace funéraire, se dévoile la fonction globale du cimetière dans notre société. Par lui, au travers de multiples niveaux de signification, *le mythe de la société des morts* se structure, se synthétise, se solidifie, prend corps et se substitue au réel, à savoir au *devenir*. Comme le dit Claude Lévi-Strauss, l'objet du mythe est de fournir un modèle pour surmonter une « tâche irréalisable » (26) : en l'occurrence, il s'agit d'arrêter le temps, le devenir biologique et le devenir social. Un outil est un théorème incarné (Bachelard) : le cimetière est un mythe incarné, le Mythe des mythes. « Car la fin même des mythes, c'est d'immobiliser le monde » (27).

(26) C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, chapitre XI : « La structure des mythes », Paris/Plon, 1958, pp. 227-255.

(27) R. BARTHES, *Mythologies*, op. cit., p. 243.

CHAPITRE 27

L'EMPIRE DE LA FAMILLE

« Familles! Je vous hais! Foyers clos; portes refermées; possessions jalouses du bonheur. »

(A. GIDE, *Les Nourritures terrestres*)

« Quand la famille se défait, la maison tombe en ruines. »

(O. SALAZAR, *Principes d'action*)

Sachant désormais que le cimetière est un espace qui fonctionne comme *double* « idéal » du monde des vivants, qu'il est ce par quoi la société procède à son dédoublement fantasmatique, qu'il est ainsi le lieu d'un rituel tautologique institutionnalisé et délirant, le support et l'écran sur lesquels la société se montre à elle-même, voyons à présent *comment* cette société entreprend de s'y projeter, de s'y répéter, et, on peut déjà le dire, de s'y admirer et de s'y valoriser, de s'y produire en spectacle et de s'y reproduire « pour l'éternité ».

Ce qui nous incite à commencer par l'analyse de la représentation de la famille au monde des morts, c'est qu'il existe une réelle similitude structurale entre famille et société. De fait, cette similitude vient se traduire dans l'espace funéraire : nous voulons parler ici de ces concessions familiales qui, composées de plusieurs tombeaux solidarisés topologiquement par une clôture (grille ou muret), ont fini, au fil des ans, par ressembler à de petits cimetières à l'intérieur même du cimetière communal (cf. photographie 25).

On notera à ce propos qu'au XVIII^e siècle des cimetières

familiaux se développèrent (1), véritables micro-sociétés des morts, petites « communautés » indépendantes topologiquement et fières de l'être. De nos jours, en Corse, dans la région de Balagne ou de Centuri Port, on peut trouver un ou plusieurs mausolées familiaux situés en pleine nature, normalement sur les terres familiales, protégés par des murs et dissimulés parfois par des cyprès : ils forment autant de *micro-cimetières*. Signalons enfin un cas voisin ou intermédiaire, à savoir celui des cimetières des très petites agglomérations, assimilables par leur taille aux cimetières familiaux : c'est par exemple le cas du cimetière de Pailhas.

Toutefois, il ne faut pas pousser trop loin l'analogie de structure entre, d'une part, famille et société, et, d'autre part, micro-cimetière et cimetière, même si en Occident le système familial a, peut-être, influencé l'organisation du système social (2). Entre cimetière et micro-cimetière, entre la nécropole et le cimetière familial, il existe une différence fondamentale : le premier, en tant que miroir de l'univers social, est le lieu d'actualisation symbolique de l'hétérogénéité sociale tandis que le second est le lieu d'actualisation de l'homogénéité du groupe familial, de sa solidarité et de sa cohésion. Le tombeau de famille, qu'il ait pour forme celle du micro-cimetière, du mausolée ou autre, est en fait le seul lieu dans le monde des morts où l'individualisme admet de s'estomper et même de se résorber complètement dans le Nom. La réalité sociologique de ce phénomène de renoncement de l'individu à l'expression de son individualité au profit de l'expression de l'homogénéité du groupe familial par le Nom se vérifie parfaitement à travers l'agencement *syntaxique* de nombreuses épitaphes. Cet agencement syntaxique spécifique une fois dégagé, il devient à son tour objet sémiologique.

On se souviendra qu'au chapitre 16 nous avons présenté la structure du *syntagme prédicatif* de l'épitaphe standard :

$$\left.\begin{matrix} HR \\ Z \\ \emptyset \end{matrix}\right\} + (FN + LN)$$

(1) D. LIGOU, « L'Évolution des cimetières », op. cit., p. 68 : ces « cimetières familiaux, très fréquents dans la vallée de la Dordogne, le Tarn, le Tarn-et-Garonne, les Deux-Sèvres... subsistent toujours ».

(2) S. M. GREENFIELD, in « Industrialization and the Family in Sociological Theory » (*American Journal of Sociology*, nov. 1961), avance l'hypothèse que le système social, qui s'est développé dans les civilisations occidentales dominées par le machinisme industriel, a été influencé par le fait que l'on trouve déjà un type de *famille nucléaire* en Europe et aux États-Unis *avant* la révolution industrielle.

On pourra exemplifier ce syntagme *nucléaire* de la façon suivante :

Ici repose
En souvenir de
ø
} *PIERRE DUPONT*

Ou bien encore :

Hier ruht
Zur Erinnerung an
ø
} *ROMAN SCHWEITZER*

FN + LN (*PIERRE DUPONT, ROMAN SCHWEITZER*) est le prédicat, c'est-à-dire qu'il est le *noyau* de l'énoncé : en ce cas donc, c'est l'énonciation de l'identité de l'individu qui est le noyau du texte, ce autour de quoi tout le reste gravite (date de naissance, date de mort, profession, titre(s) honorifique(s), etc.). Ce prédicat est un « prédicat d'existence » : à lui seul, *FN + LN* est un énoncé complet et auto-suffisant (il peut apparaître seul : HR et Z sont syntaxiquement facultatifs).

Avec la « familiarisation » des sépultures, la structure syntaxique de l'épitaphe va être bouleversée : ceci apparaît notamment dans les épitaphes germaniques. *LN*, le Nom, le nom de famille, devient à lui seul le noyau et le ou les prénom(s) ne vont plus être que des *expansions* [3] de ce noyau, c'est-à-dire des éléments qui, s'ils apparaissent, seront en relation de dépendance vis-à-vis du noyau, le prédicat, *LN*. Ce bouleversement syntaxique s'annonce de diverses manières.

Dans une épitaphe comme

(157)

hier ruht
EDUARD FLEISCH
** 8. März 1861 zu Tschagguns*
† 23 Jänner 1930 zu Gozen

(Bludenz)

On remarquera que le prédicat *FN + LN* se trouve formellement distingué du reste du texte par la taille majuscule des

[3] A. MARTINET, in *Éléments de linguistique générale*, Paris/A. Colin, 1970, définit le terme *expansion* de la façon suivante : « On appelle *expansion* tout élément ajouté à un énoncé qui ne modifie pas les rapports mutuels et la fonction des éléments préexistants » (p. 128).

graphèmes qui le composent : ce procédé de distinction du noyau est *systématique* dans les épitaphes germaniques.

« Ici repose
EDUARD FLEISCH,
né le 8 mars 1861 à Tschagguns,
mort le 23 janvier 1930 à Gozen. »

Pourtant, dans certains cas, la transgression de cette systématicité se dessine clairement :

(158)

Frau Maria
PRÖTSCH
☆ 1885 † 1947

Ludwig
PRÖTSCH
☆ 1905 † 1944

Hermann
PRÖTSCH
☆ 1907 † 1929

(Hallein)

Ici, nous n'avons plus *FN + LN* mais *fn + LN*, c'est-à-dire que seul et systématiquement le nom de famille se trouve formellement démarqué. Dans le cadre de cette nouvelle systématicité de marquage formel, des textes funéraires du type suivant se développent :

(159)

RUHESTATTE
DER FAMILIE
GRÜNER
Ida geb. Loew
** 26.10.1875 † 31.3.1934*
Karl
** 17.9.1884 † 24.12.1955*

(Innsbruck)

L'état de dépendance ou de subordination du prénom — *fn* — vis-à-vis du nom de famille se trouve nettement signalé ici : *LN*, en l'occurrence *GRÜNER*, ne se trouve plus répété à chaque fois que le prénom est mentionné. Le prénom n'est plus qu'une spécification, une expansion du noyau *LN*. Et cette monopolisation de la situation nucléaire par le Nom ne fait que se confirmer formellement au fil du temps :

(160) *KAISER*

August Wilhelm 1904-1973 — *Elfriede geb. Schumacher* 1911-1975 (Freiburg)

(161) HENSEL

Otto * 5.3.1896 †22.7.1974 (Böblingen)

Enfin, preuve définitive de cette *nucléarisation du nom de famille, LN* apparaît seul sur de nombreux tombeaux. Une brève enquête, faite au Cimetière Central de Strasbourg, portant sur 296 tombeaux, tous postérieurs à 1920, nous a révélé le fait suivant : plus de 50 % des tombeaux, 149 exactement, affichaient pour tout texte *LN*, le nom de famille, et rien de plus (ni *fn*, ni, *a fortiori*, de dates).

Cette nucléarisation du nom de famille au niveau syntaxique est bien loin d'être insignifiante, on s'en doute, à d'autres niveaux. Sémiologiquement considérée, cette structure syntaxique (dont *LN* est le noyau absolu) peut être interprétée comme étant le *signifiant analogique* d'un phénomène de convergence au niveau psycho-sociologique : ce signifiant exprime en effet la centration d'un groupe d'individus sur le Nom, sur le signifiant de l'unité familiale. Manifestation symbolique de l'unité du groupe, il dénote un désir de regroupement dans la mort. Il s'agit avant toute chose, comme le dit Oswald Spengler, de défendre le NOUS — par opposition au MOI, au TOI ou au VOUS —, de l'affirmer et de le perpétuer (4) hors du temps (nulle datation lorsque *LN* apparaît seul!), quitte à se nier en tant qu'individu « afin que vive le Nom ». C'est là finalement l'opération symbolique fondamentale qui détermine l'organisation du tombeau de famille.

Les moyens non-linguistiques pour défendre, affirmer et perpétuer le NOUS sont multiples. Si l'on se rapporte à la photographie 25, on y verra un micro-cimetière composé de 5 tombeaux identiques dont la solidarité topologique, premier des signes de la cohésion du groupe, se trouve re-marquée par une grille basse en fer forgé encadrant le tout. Mais il y a plus encore : il y a la rigoureuse identité morphologique des 5 tombeaux disposés en ligne. Tout cela a une allure *militaire*. La famille, ce

(4) O. SPENGLER, *L'homme et la technique*, Paris/Gallimard, 1958. Cf. chapitre IV : « Le second stade : langage et entreprise. »

n'est pas qu'un groupe : c'est une *troupe* aussi. Le micro-cimetière familial d'Égreville est un *camp* peuplé d'*uniformes*, le camp retranché et fortifié du NOUS éternel, son ultime territoire. Cette uniformité volontaire des pierres tombales, qui évoque métaphoriquement une série de corps allongés, s'offre aux regards comme une *accumulation*, une quantité, une valeur, un capital, comme le signe même de l'homogénéité et de la puissance du groupe : par elle se réalise une imposante affirmation du NOUS, sa prestation et sa perpétuation massives. L'impressionnante surface au sol de ce micro-cimetière, rigoureusement clôturé et uniformément aménagé, signale aux yeux de tous un espace homogène, signifiant de l'homogénéité du groupe familial : de l'uniformité interne du micro-cimetière surgit sa différenciation externe, sa prestation sociale. La famille, considérée d'un point de vue externe, n'est jamais qu'un groupe qui se définit contre tous les autres et le tombeau de famille est la réalisation optimale de cette définition : possession, protection et séquestration idéales du NOUS.

On remarquera que le désir d'accumulation se manifeste de diverses manières au sein de la symbolique funéraire : outre l'accumulation de monuments délibérément identiques (cas du micro-cimetière d'Egreville), on trouve également ce désir exprimé par la répétition du Nom (cf. épitaphe 158), par l'usage systématique du portrait finissant par produire une sorte de « galerie des ancêtres » (cf. chapitre 17 : dessin du monument familial *Stadler* à St-Gilgen) ou bien encore par une accumulation de croix ou de crucifix à la surface du tombeau (cf. chapitre 18).

Le tombeau de famille apparaît comme le lieu de manifestation par excellence de la solidarité du groupe familial : comparé aux enterrements, aux mariages et aux baptêmes, grandes démonstrations publiques de l'unité du groupe, il a pour avantage considérable d'être une démonstration *permanente* de cette unité. Le tombeau de famille est le signe, ou prétend l'être, de l'union indestructible d'un certain nombre d'individus accumulés, agglutinés, agglomérés autour du Nom, ce Nom généralement incarné, dans notre société patrilinéaire, par le père, le patriarche. Le tombeau de Gênes de la photographie 26 est, à ce point de vue, une parfaite illustration de la nature agglutinante de la famille occidentale moderne : la famille, représentée autour du Père défunt, l'incarnation toujours primordiale du Nom, fait bloc, rocher, forteresse. Ce qui est revendiqué ici, aux yeux de tous, c'est une identité de groupe inaliénable et indestructible, « monobloc » si l'on peut se permettre.

Il est fréquent, dans le cadre des représentations funéraires, qu'une épitaphe individuelle soit familialement complétée par une

petite plaque ajoutée au monument sur laquelle se trouvent inscrits des liens de parenté :

(162)

A
notre
père
beau-père
grand-père
regretté

(Condrieu)

(163)

« les filles, le mari et
les gendres en souvenir. »

(Rome)

Ainsi, partout, à tout moment, l'empire de la famille peut-il se manifester et absorber l'individu dans un tissu de relations définitoires. Cette absorption symbolique de l'individu défunt par la famille ne vise à rien d'autre sinon à la reconstitution de l'unité du groupe par-delà la mort, c'est-à-dire au maintien fantasmatique de ses membres contre le devenir biologique et social : abolition de la différence entre morts et vivants par la continuité et la permanence des liens de parenté.

Mais le haut lieu d'actualisation de cette reconstitution symbolique de l'unité du groupe familial, de sa reproduction *post mortem* et de sa conservation, c'est le mausolée. Comme nous l'avons déjà vu (cf. chapitre 21), l'argument phénoménologique fondamental du mausolée, c'est qu'il produit un *effet d'habitation,* ceci étant renforcé historiquement par son évolution nettement mimétique. Ainsi que le note très justement Henri Lefebvre, outre le fait qu' « au niveau de « l'habiter », la clôture l'emporte, c'est-à-dire le fini », le propre du fini de « l'habiter » c'est qu'il contient et *dissimule la finitude* (5). Sachant qu'en Europe occidentale, dans le sud du moins, la maison est très largement intériorisée comme *espace organique de la famille,* le mausolée apparaît comme l'ultime dissimulation de la finitude de l'unité organique familiale. A travers l'ostentation outrancière de nombreux mausolées, c'est ce désir inconscient de dissimulation de la finitude du groupe familial — qui ne peut, en réalité, que se reproduire et non pas se conserver — qui se donne à lire. Au travers de toute une série de signifiants architecturaux spécifiques, le mausolée, par-delà son statut de signe prestigieux, se veut le signe de la promotion absolue du groupe, se veut le signe de l'éternité de la famille, c'est-à-dire non pas tant le signe de sa reproduction et de sa

(5) H. LEFEBVRE, « Éléments d'une théorie de l'objet », op. cit., p. 22.

perpétuation mais surtout le signe de sa conservation, de l'accumulation de ses membres. Le mausolée n'est pas un mémorial en l'honneur de la famille X ou Y : le mausolée se veut plein comme un œuf de la chair du Nom...

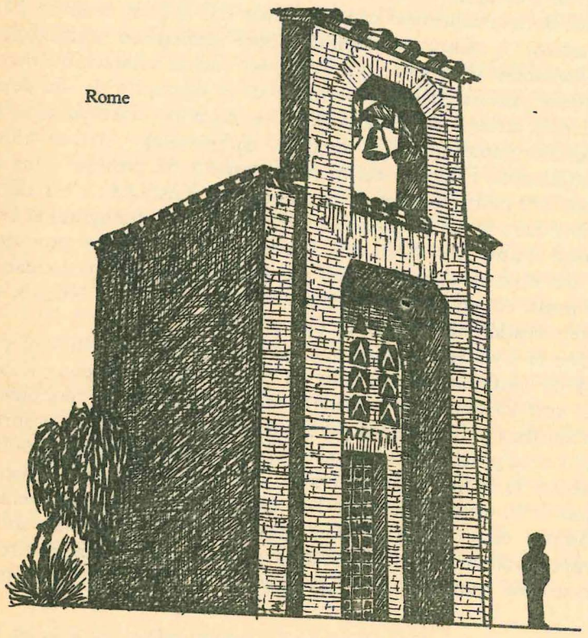
Cette lutte anxieuse contre la finitude à laquelle se livre le mausolée s'exprime donc de diverses façons. En voici quelques exemples : afin de surmonter son anxiété et de dissimuler sa naturelle finitude, la famille Mazzetti, à Rome, a choisi d'encoder son mausolée dans une perspective religieuse, c'est-à-dire de charger l'édifice funéraire de signifiants architecturaux susceptibles de produire un effet de religiosité : *cloche* et *clocher* sont les signifiants principaux qui conspirent à la production de cet effet. Le mausolée Mazzetti est une *chapelle :* par cet encodage sacralisant de l'édifice, c'est à la sanctification de la famille elle-même que vise l'organisation architecturale et donc à la mise symbolique hors du temps de l'entité familiale. Auto-sanctifiée par l'organisation de l'apparence, la famille Mazzetti témoigne ainsi de son désir d'éternité. D'autres, en toute simplicité, en faisant de leur mausolée une pyramide (cf. dessin, chapitre 21), s'attachent à nantir la famille d'une dimension dynastique, anoblissement imaginaire qui s'en vient jucher pharaoniquement le groupe familial, dès lors persuadé de la légitimité de son désir d'éternité, au-dessus des aléas de l'histoire, hors du temps, dans la tranquille immobilité des momies égyptiennes : conservation, accumulation. D'autres enfin, se contentent de projeter dans le monde des morts l'image de la propriété domestique : c'est alors, comme dans le cas du mausolée de Madrid (cf. photographie 19), l'image d'un foyer clos, sans fenêtres, qui se trouve produite, clôture répétée dans l'espace par un jardin clos, redondance rassurante et persuasive des signes de la possession du NOUS, de la conservation de l'acquis, de l'accumulation.

Que le style soit inspiré par celui de l'habitat quotidien, par ceux de l'antiquité ou par ceux de l'architecture religieuse, il faut bien voir ici que cette *surdétermination stylistique* du monument funéraire a « pour fonction psychologique de réassurer le propriétaire sur sa possession » et « pour fonction sociologique de l'affilier à toute la classe des individus qui possèdent de la même façon » (6) : c'est ici qu'intervient dans l'espace funéraire, venant conforter cette fonction sociologique du style, l'univers de la contre-prestation dans sa fonction de faire-valoir, c'est-à-dire la masse des monuments « sans style », standardisés, qui par-

(6) J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe,* op. cit., p. 27.

viennent, parfois, à être de maigres ou mauvaises imitations des précédents. Le message architectural, structuré par un style, n'est donc pas que persuasif : il est différenciateur et *classifiant*. Il y a, on le voit, un au-delà de la fonction psychologique du style : par la contre-prestation stylistique des dominés, les dominants, forts du contraste différenciateur, confortent leur fantasme, leur rêve d'un groupe familial indestructible, d'un NOUS éternel, en l'intégrant à un NOUS *de classe* à l'abri duquel le NOUS familial renforce sa protection et sa conservation. Partout, dans le monde des morts comme dans le monde des vivants, ce processus de dépassement de la fonction psychologique du style vers sa fonction sociologique est à l'œuvre et tout désir de différenciation, qu'il soit d'ordre familial ou individuel, s'accomplit, en dernière instance, sur la base d'une logique de classe, logique discriminatoire qui remet *chacun à sa place :* il n'y a pas d'égalité dans la mort.

Rome



Toutefois, cette omniprésente discrimination n'empêche pas au rêve de conservation de l'unité familiale de se manifester à tous les niveaux sociaux (7). Dans cette perspective, on peut même dire qu'entre le mausolée de Madrid et la petite plaque ajoutée, qui s'en vient spécifier les liens de parenté du mort, il n'y a pas, fondamentalement, de différence fonctionnelle : tous les deux visent à persuader les survivants (fonction psychologique) que, par-delà la mort, l'unité du groupe familial est maintenue. Certes, les grands mausolées sont les signes indiscutables de la promotion sociale de leurs propriétaires et de leur affiliation aux classes dominantes; mais, derrière leur monumentalisme triomphant, ils sont encore et toujours les signifiants d'une angoisse et d'un rêve communs. Partout, des Objets Funéraires les plus modestes aux plus ostentatoires, c'est le même fantasme et le même paradoxe qui sont à l'œuvre, à savoir le même désir d'autonomisation absolue du groupe qui vient, paradoxalement, pour s'assouvir, s'offrir à la reconnaissance sociale.

L'inégalité, quant à elle, se manifeste au niveau des moyens de production symbolique de cette autonomie et permanence fantasmatiques du groupe : les dominants ont une panoplie de signes et une infrastructure de production qui leur permettent de construire et d'émettre des messages nettement plus persuasifs. Par exemple, si l'on compare le monument de Gênes de la photographie 26 à la simple énonciation des liens de parenté sur une modeste plaque (cf. textes 162 et 163), il va de soi que l'actualisation symbolique de l'unité familiale que réalise le premier est nettement plus convaincante. De même, le mausolée réalise un modèle d'univers privé que ne saurait produire la discontinuité de l'écriture : le mausolée, tout comme la maison et la citadelle, est l'image même du repliement du groupe sur lui-même, le signifiant par excellence de la possession, de la protection et de la conservation du NOUS.

Reste à essayer de comprendre comment a pu s'étendre et se généraliser la tradition du tombeau de famille en Occident. Comme nous l'avons vu au chapitre 7, le tombeau de famille est né avec l'édification de chapelles privées dont la « cave » était exclusivement destinée à l'inhumation des morts d'*une* famille donnée : nous sommes au XVII^e siècle. Puis le Nouveau Cimetière

(7) Mais il ne faut pas oublier que c'est grâce à la généralisation de ce rêve — parmi d'autres — qu'un univers de la contre-prestation est possible.

se constitue et c'est vers 1815 que la première chapelle funéraire apparaît au Père-Lachaise : la chapelle sépulcrale de la famille Greffulhe. Alors, en France, à côté des stèles et des dalles traditionnelles, c'est toute une population de mausolées néo-gothiques, néo-grecs et néo-égyptiens qui s'installe et envahit, dans les villes principalement, l'espace funéraire. Cette révolution architecturale du monde des morts donne aux cimetières urbains des allures de ville pavillonnaire que l'on peut encore observer de nos jours. Si, par la suite, la construction de chapelles gothiques et de « templions » grecs s'arrêta, ni la notion de tombeau de famille ni même la construction de mausolées ne furent abandonnées en Europe.

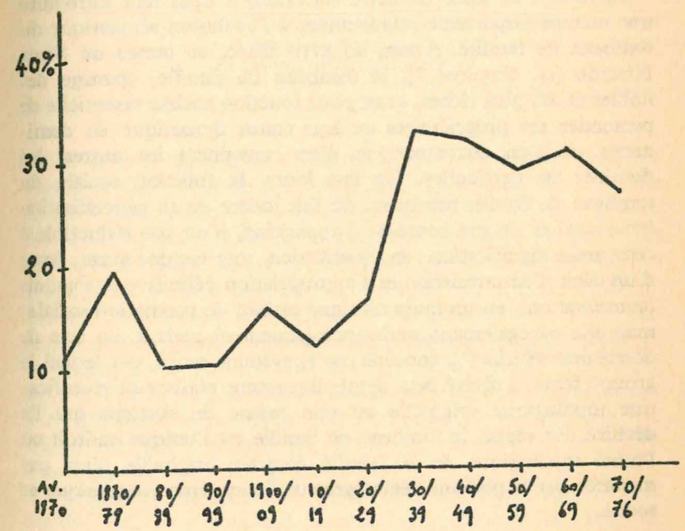
Sur ce dernier point, nous avons vu l'aspect que revêtent nombre de cimetières dans le sud de l'Europe, en Italie, en Espagne, en France méditerranéenne, au Portugal : ce sont des villes et les cimetières d'Enna, de Lisbonne, de Messine, de Séville, de Nice, de Rome, de Madrid, de Padoue, de Menton, de Milan, de Paris, en sont quelques exemples. De fait, l'apparition et le développement des cimetières-villes peuvent être considérés comme un des signes les plus nets de l'expansion contemporaine du tombeau de famille. Au nord comme au sud de l'Europe, le caveau de famille a proliféré et prolifère encore sous des formes diverses qui vont du mausolée au sud à la simple stèle au nord (Hollande).

Il faut alors s'interroger sur les causes du développement du tombeau de famille moderne et contemporain, c'est-à-dire, finalement, sur les causes de la généralisation du désir de reconstitution et de conservation de l'unité du groupe familial par-delà la mort. Quelles sont les raisons qui ont présidé à la « familialisation » croissante des sépultures, ces sépultures qui, comme le suggère Philippe Ariès, sont « peut-être le seul lieu qui corresponde à une conception patriarcale de la famille, où sont réunis sous le même toit plusieurs générations et plusieurs ménages » (8)?

Il n'est pas douteux que l'avènement des grandes guerres et de la guerre moderne, guerres mobilisant et exposant une large part de la population nationale à la mort, ont largement contribué à l'expansion du caveau de famille (cf. schéma) : elles ont fait ressentir brutalement aux familles, parfois même dans des proportions considérables, la fragilité de leur unité devant l'histoire. Mais il y a aussi le fait que l'industrialisation de

(8) P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, op. cit., p. 142.

l'Occident a fait éclater l'unité topologique de la famille traditionnelle étendue, à structure patriarcale, de la société bourgeoise pré-industrielle. L'industrialisation a provoqué, d'une part, des exodes partiels de populations rurales vers les villes, les centres industriels, commerciaux et administratifs, et a contraint, d'autre part, une société hautement sédentarisée à une mobilité croissante (accroissement des échanges interrégionaux et internationaux, développement des moyens de communication, système des mutations sous l'autorité de l'État, etc.) : la première victime de cette révolution sociale a été la famille dont, fin d'un mythe, l'unité topologique a été détruite. La famille étendue est désormais éparpillée en multiples noyaux familiaux restreints.



Croissance du tombeau de famille. Cette courbe visualise la progression historique de ce type de tombeau dans des cimetières de campagne français de la Région Parisienne (base de vérification : 3 268 tombeaux). On s'aperçoit ici que la guerre est bien loin de tout expliquer : cf. la soudaine progression du tombeau de famille de 1920/29 à 1930/39... On pourra aussi s'étonner de la fréquence relativement faible du tombeau jusqu'en 1920/29 : moins de 20 % des monuments! Mais il semble que cela ne soit pas extraordinaire : Berthold Stoehr a recensé, en 1904, au Vieux Cimetière de Fribourg-en-B., 3 460 tombeaux individuels contre 55 tombeaux collectifs ou familiaux (cf. J. DORNEICH, *Der Alte Friedhof*, op. cit., p. 6).

De fait, la « familialisation » des sépultures apparaît dès lors comme un ultime retour à la structure traditionnelle de la famille, soit comme une *reconstitution symbolique* de la famille étendue originelle venant compenser sa désintégration historique due essentiellement à l'instauration d'un nouveau système économique. La famille, désintégrée ou seulement menacée, le désir de reconquête ou de conservation de son unité topologique s'est alors développé. Ainsi, il y a au Cimetière Montparnasse le tombeau d'une famille qui, dispersée aux quatre coins du monde, est nanti d'un caveau de 100 places! Ici s'opère l'ultime reconstitution de la famille étendue.

Parvenu à ce stade de notre réflexion, il nous faut introduire une nuance importante relativement à l'évolution sémantique du tombeau de famille. Avant, au XVIIe siècle, au temps du Sieur Niceron (cf. chapitre 7), le tombeau de famille, apanage des nobles et des plus riches, avait pour fonction sociale essentielle de persuader ses propriétaires de leur statut dynastique de dominants, de s'en convaincre et d'en convaincre les autres, les dominés en particulier. De nos jours, la fonction sociale du tombeau de famille moderne, du fait même de sa généralisation (en cours) et de son contexte d'apparition, n'est pas réductible à cette seule signification : sa constitution, tout comme avant, issue d'un désir d'accumulation et d'appropriation définitive de l'acquis (conservation), est toujours un signe certain de promotion sociale; mais elle est également, anthropologiquement parlant, un acte de *liberté interstitielle* (9), concédé par le système social, par lequel le groupe familial divisé peut symboliquement réaliser sa réunification topologique originelle au sein même du système qui l'a déchiré. En vérité, le tombeau de famille est l'unique endroit où l'unité topologique de la famille étendue originelle n'est pas menacée par le pouvoir désintégrateur du système économique et social.

(9) Expression employée par A. MOLES, in *Psychologie de l'espace*, op. cit., pp. 26-27.

CHAPITRE 28

L'ENFER DU SUJET UNIQUE

« L'enfer, c'est les autres. »

(J.-P. SARTRE, *Huis-Clos*)

« Que ne jette-t-on pas par-dessus bord pour demeurer à la surface — c'est-à-dire *au-dessus* de ceux qui sont privés de la vérité! »

(F. NIETZSCHE, *Le gai savoir*)

Qu'on se garde bien, à l'issue du chapitre précédent, de toute idéalisation à propos de la réunification topologique de la famille étendue que réalise le tombeau de famille. Certes, il y a bien réunification mais qu'on ne se méprenne pas pour autant sur la nature intrinsèque de cette opération symbolique : le NOUS restauré est le plus souvent un NOUS subtilement divisé et hiérarchisé laissant une large place à l'expression d'un individualisme, anti-communautaire dans son essence. Une fois passés les tombeaux qui se bornent à afficher le nom de famille et rien que ce nom, une fois passés ces tombeaux qui procèdent véritablement à la reconstitution fantasmatique d'un NOUS homogène derrière lequel les individualités acceptent de disparaître, le MOI, l'individualisme, revient au galop.

Le premier stade de ce retour de l'individualisme, le plus anodin car il n'engendre aucune contradiction au sein de l'idéologie de la famille, est parfaitement illustré par le texte du tombeau de la famille Grüner, à Innsbruck :

(159) « LIEU DE REPOS
DE LA FAMILLE
GRÜNER

Ida, née Loew,
26.10.1875 31.3.1934
Karl
17.9.1884 24.12.1955 »

Ici, bien qu'une place soit faite à l'expression de l'individualité, aucune ségrégation ou discrimination véritable n'est à l'œuvre entre les individus : le seul critère de *classification* est la date de mort. Ida, morte en 1934, est inscrite en haut de la « liste », en haut du *paradigme familial*, avant Karl, mort en 1955, dans l'ordre de la lecture.

Le second stade de ce retour de l'individualisme se caractérise par l'affirmation de la structure patriarcale de la famille, structure pourtant déjà actualisée au stade précédent du fait même de la nucléarisation du nom de famille (cf. chapitre 27) : ici, la communauté familiale des morts se hiérarchise manifestement.

(164) *FAMILIENGRABSTAETTE JOSEF SCHALLERT*
JOSEF SCHALLERT
Metzgermeister 1878-1962
ANTONIA SCHALLERT
geb. Jehly 1887-1947
(Bludenz)

« SÉPULTURE DE LA FAMILLE JOSEF SCHALLERT
JOSEF SCHALLERT
maître boucher, 1878-1962
ANTONIA SCHALLERT
née Jehly, 1887-1947 »

Il n'est plus question, comme dans le cas de la famille Grüner, de la famille Schallert mais de la famille *Josef* Schallert : l'individualité du patriarche prime et domine la communauté familiale. Cette domination se répercute au niveau de la classification des individus à l'intérieur du paradigme familial : Josef, bien que mort *après* Antonia, se trouve *avant* dans l'ordre paradigmatique, c'est-à-dire en haut de « liste ». Cette position de *JOSEF* à l'intérieur du paradigme familial, position qui s'oppose à l'ordre chronologique des décès, est une position *pertinente :* elle dénote la domination de la femme par l'homme dans le cadre de l'organisation patriarcale de la famille. Toutefois, ce qui se trouve valorisé ici — la nuance est importante — c'est le Père, l'individu familial et non pas l'individu social.

Le troisième stade du retour de l'individualisme au sein de la communauté familiale survient à l'issue de ce que l'on pourrait appeler un « abus de pouvoir » du patriarche. Cet abus se donne à lire, par exemple, dans le texte suivant :

(165) *FAMILIE Dr KARL MAYR*
Dr Karl Mayr
prakt. arzt.
** 12 april 1829 † 20 juli 1911*
dessen Gattin
etc.
(Innsbruck)

« FAMILLE DU DOCTEUR KARL MAYR
Docteur Karl Mayr
médecin consultant
né le 12 avril 1829, mort le 20 juillet 1911,
dont la femme, etc. »

Ici, il n'est pas question de la famille Mayr, ni même de la famille Karl Mayr, mais de la famille du *Docteur* Karl Mayr. Cette « préfixation » du titre honorifique est généralement considérée, en Allemagne, comme une tradition : la tradition fait bien les choses ! De fait, ce n'est plus vraiment le patriarche Karl Mayr qui domine la communauté familiale mais un individu dont le statut culturel et socio-économique se trouve d'emblée défini. Certes, par cette spécification culturelle et socio-économique du patriarche, c'est l'appartenance du groupe familial dans son entier à une classe sociale dominante qui s'énonce, mais le patriarche, simultanément, abuse ici de sa situation nucléaire pour se magnifier socialement. Il y a là, manifestement, un dépassement de la fonction patriarcale vers un paraître, vers une prestation sociale *proprement individuelle,* extra-familiale.

Ce dernier cas, pour n'être qu'un détail, montre fort bien comment, par quel biais, les tombeaux de familles eux-mêmes peuvent être dominés par l'individualisme et subvertis ainsi dans leur projet initial de reconstitution de l'unité du NOUS par le désir de prestation du MOI.

Il reste que tout individualisme, au monde des morts, n'est pas systématiquement orienté par un désir de prestation ; c'est notamment ce que démontrent nombre d'épitaphes trouvées sur des tombeaux individuels. Fait d'un individualisme *forcé,* elles sont bien plutôt le signe d'une certaine misère ou la dernière trace d'une existence solitaire :

(166) « Ici repose en Dieu
le travailleur laborieux,
ANNIBALE BERIGNANI,
mort le 25 juillet 1930
à l'âge de 72 ans. »
(Perugia)

(167) *Qui riposa*
ATTANA PAOLO
d'anni 77
uomo onesto laborioso (Casale)

(168) *Ici repose le corps de Pierre Descamps*
décédé le 1er avril 1889 dans sa 60e année (Poitiers)

(169) *Ici repose*
dans la paix du Christ
l'abbé Jean-Marie Montagnon
curé d'Ampuis
1913-1919 (Ampuis)

Parfois, en dessous de ces modestes épitaphes, qui, dans tous les cas, ne procèdent pas d'un désir de glorification outrancier de l'individu, la famille — lorsqu'il y en a — fait part de ses regrets et de sa tristesse à l'aide de formules stéréotypées. Puis, insensiblement, on sort peu à peu de la monotonie humble de ce type d'épitaphe pour commencer à pénétrer véritablement dans la sphère des productions valorisantes.

(170) *Ici repose le corps*
de dame Marie Adèle
BAILLOUX
Vve DEMERLE
institutrice retraitée
décédée à Limalonges
le 12 Octobre
1883
à l'âge de 71 ans (Limalonges)

Première conséquence : le texte s'augmente. Ici, pour la dernière fois, le désir de valorisation et de prestation sociale de l'individu s'exhibe, se donne à lire. C'est la quête obsessionnelle du prestige et de la valeur sociale qui s'en vient *sur*déterminer toutes les productions symboliques funéraires : l'individu s'y prétend singulier absolument, original, valeur en-soi. C'est toujours cette quête fondamentale et incessante de la singularité absolue qui provoque la prolifération des références honorifiques de tous ordres à l'intérieur des épitaphes — références professionnelles, morales, religieuses, etc. — : « partout une logique de la différence et de la surdifférence est à l'œuvre » (1). Monde de la

(1) J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, op. cit., p. 81.

différenciation frénétique et de la surenchère, lieu d'une lutte immobile des classes et d'une discrimination sociale définitive, tel est le monde des morts. De tombeau en tombeau, au fil des allées, c'est tout cela qui se manifeste dans chaque cimetière.

(171) *Il fut tambour*
de la commune d'Egreville
pendant 35 ans (Egreville)

Faites quelques pas et vous lirez :

(172) *Il a été 42 ans*
membre du conseil d'Egreville (Egreville)

La différenciation conduit à la hiérarchisation des prestiges et à la ségrégation : prestations et contre-prestations s'enchevêtrent dans un tissu de relations sociales topologiquement délimité, comme un cirque ou une scène.

Une épitaphe m'indique que X fut maire de la ville de M... A quelques mètres de là, une autre m'indique que celui-là fut colonel d'artillerie et directeur des fonderies de P... Et celui-ci, situé en face de celui-là, de l'autre côté de l'allée, fut sénateur. A Venise, un constructeur de gondoles n'a pas hésité à faire représenter sur son tombeau sa fabrique de gondoles (cf. photographie 27)! L'individualisme triomphant se donne à voir ici et là, un peu partout, *partout*. Les tombeaux de famille eux-mêmes, comme nous venons de le voir, n'échappent pas toujours à cette fièvre de valorisation de l'individu : sur un mausolée néo-romain, au Cimetière Montparnasse, ce n'est pas le nom de famille qui apparaît sur le fronton, ni même l'identité du patriarche, mais le mot *SÉNATEUR* en lettres capitales.

Le cimetière c'est donc aussi la reproduction d'un ordre social fondé sur les notions de faire et de mérite individuels. L'individu positif par excellence, c'est celui qui a fait *beaucoup* et *bien*. *Sur le tombeau d'un tel individu on pourra écrire :*

(173) *Celui qui dort ici mérite qu'on le nomme* (Paris (2))

L'individu se rêve comme valeur propre, comme valeur en-soi, comme sujet unique absolument singulier, et l'enfer de ce sujet-là,

(2) Texte rapporté par M. DANSEL, in *Au Père-Lachaise*, op. cit., p. 119.

car telle est la loi sociale, c'est qu'il doit, paradoxalement, à l'encontre de son rêve, se soumettre au principe de reconnaissance et au verdict social pour se valoriser : lui, l'unique, il doit se conformer à l'ordre social de la reconnaissance de l'un par l'autre et immoler son rêve d'auto-suffisance pour continuer à exister. L'individu, ici comme ailleurs, « est dans l'urgence vitale d'avoir à se produire comme sens dans un système d'échanges et de relations » (3) : de fait, les morts comme les vivants doivent s'intégrer à une structure d'échange fondamentale, qu'on appelle le langage, à seule fin de pouvoir exister en tant qu'individus. Ils doivent se dire, se représenter, se signifier *en se conformant aux codes communs* qui permettent la communication pour exister dans leur *différence* d'individu. Être semblable pour être différent, être commun pour être singulier, être conforme pour être unique : tel est le paradoxe fondamental de l'individualisme.

Afin d'exalter la positivité du mort, on a recours à plusieurs codes ou lexiques chargés de mettre en évidence la valeur morale, professionnelle ou autre de l'individu. On les exploite soit séparément soit ensemble.

(128) *Il fut bon père*
et bon époux (Egreville)

(174) *Dipl., Arch., Prof.,*
GEORG GUNTNER
Leiter der
Bundesfachschule Hallein
26.2.1889-24.10.1948 (Hallein)

« Diplomate, architecte, professeur,
GEORG GUNTNER, directeur de l'école
professionnelle fédérale de Hallein,
26.2.1889-24.10.1948. »

(175) « Ici reposent en paix,
Monsieur MATTHAUS FERSTL,
propriétaire d'une boulangerie
et de biens matériels, mort le
17 février 1933 dans la 74e
année de sa vie ; Madame MATTHAUS
FERSTL, morte le... ». (Saint-Gilgen)

(3) J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, op. cit., p. 76.

(176) « Ici repose GIOVANNI LACOBACCI,
romain, père affectueux, citoyen
charitable, orfèvre honnête, s'étant
endormi dans le Seigneur à l'âge de
70 ans au jour du 27 septembre 1888 » (Rome)

(177) SALERNI VICENZO.
Pour son intégrité de caractère,
pour la simplicité de son costume,
pour son activité continuelle,
pour son amour de la famille,
exemple de toutes les vertus domestiques,
ses fils qui se souviennent.
Né le 8.2.1836, mort le 7.3.1918. » (Venise)

De cet encodage glorifiant, le mort surgit purifié, exemplaire, prestigieux : le texte 128 insiste exclusivement sur les vertus domestiques du mort, le 174 sur ses vertus professionnelles et culturelles, le 175 sur sa puissance économique, le 176 sur ses vertus domestiques, sociales et professionnelles, etc. Situé au centre de cet encodage glorifiant, le mort revendique un statut social sinon exceptionnel du moins singulier et exemplaire.

Dans le cadre de cette glorification du mort, les vivants disposent de deux grands procédés syntaxiques et stylistiques que nous avons déjà présentés et analysés : le *récit* et le *commentaire parataxique* (cf. chapitre 22). Les textes 174 et 176 sont de bons exemples de l'usage du commentaire parataxique. Avec le récit, l'épitaphe *s'hypertrophie*, s'ouvre, si l'on peut dire, au gigantisme, au texte monumental, dimension venant renforcer la fonction de prestige et de prestation de l'épitaphe individuelle.

(178) « Ici elle est couchée conservée la dépouille du philanthrope très bienfaisant, du hautement noble Monsieur Franz Siegmund Hafner, noblesse de Anbachshausen ; il était né le 30 septembre 1756, et mourut le 24 juin 1787. Le monument éternel de sa bienfaisance digne d'admiration n'est pas ici mais dans les cœurs des pauvres, dans les orphelinats et dans les hôpitaux, dans les lieux charitables et les fondations pieuses de Salzburg. Dieu, son « récompenseur », le sait. Amen. »
(Salzburg)

Voici comment nous est décrit Carl Joseph Anton von Aschauer, mort le 12 mars 1822 :

(179) « Tranquille et calme à chaque changement du destin, dévoué au Seigneur comme à l'Empereur et au Pays, toujours soucieux du

véritable intérêt des deux, un père fidèlement soucieux pour les siens, s'oubliant lui-même devant la détresse d'autrui, agissant très énergiquement dans un ordre tranquille et obéissant volontiers quand son Créateur l'appela, il s'est séparé de ce monde comme il a vécu ici, un modèle pour nous dans la vie comme dans la mort. »

(Innsbruck)

Dans le petit livre de Julius Dorneich, *Der Alte Friedhof*, se trouvent rapportés de nombreux récits funéraires. Nous citerons le suivant, celui du Docteur G. Staravasnig, mort en 1792 :

(180) « Ici repose l'homme noble qui, pendant dix-huit années, nous était tout, ami, médecin, conseiller, objet aimé du peuple; qui unissait à la tête la meilleure le cœur le meilleur (et qui) trouva seulement son bonheur dans la bienfaisance, sa fin précoce (aussi). »

(Freiburg-im-B.)

Étant entendu, à ce stade de notre présentation, que la fonction psychologique de l'épitaphe en général est de transmuer le mort en individu parfait, en modèle d'existence, en être sans défaut, de l'éterniser pur et magnifique, il nous faut à présent réfléchir sur l'organisation interne de l'épitaphe dans sa fonction sociologique de prestation.

L'épitaphe c'est, outre ce qui conserve idéalement une identité (fonction psychologique), ce qui est susceptible ou censé exprimer l'être d'un individu dans sa singularité irréductible, dans son originalité radicale vis-à-vis du tout social, dans sa différence (fonction sociologique) : c'est à ce niveau seulement, ainsi considérée, qu'elle est ce par quoi (entre autres moyens) le mort accède au stade de la prestation sociale. La fonction de l'épitaphe n'est plus alors seulement idéalisante et magnifiante mais aussi *différentielle :* au service de la concurrence tacite qui caractérise le monde des morts, le texte funéraire devient un *matériel symbolique distinctif* (au même titre que le style dans l'univers mausoléen, par exemple). Il nous faut donc voir maintenant *comment* ce matériel distinctif s'organise et fonctionne.

L'épitaphe, dans sa fonction différentielle, procède d'une *logique de l'accumulation.* C'est précisément cette logique qui, historiquement, se profile au travers du gigantisme des récits funéraires, biographiques et apologétiques; et elle devient manifeste avec les longs commentaires parataxiques :

(181)
ici reposent
Raimond de SEZE
comte
et pair de France
ministre d'état
premier président
de la cour
de Cassation
commandeur
des ordres du roi
l'un des quarante
de l'académie
française
DÉFENSEUR DE LOUIS XVI
né à Bordeaux
le 26 septembre 1748
décédé à Paris
le 2 mai 1828
et dame
Marg^te Brethous
etc.

(Paris/Père-Lachaise)

L'épitaphe devient le lieu d'une incroyable accumulation de signifiants, de mots et de groupes de mots, le lieu d'actualisation symbolique d'un *capital* comptabilisé, d'une richesse personnelle inaliénable (économique, culturelle, morale, professionnelle, etc.). Fait d'un esprit comptable, la *quantité* des signes se donne ou s'échange ici comme traduction équivalente de la *qualité* intrinsèque de l'individu. Cette logique de l'accumulation s'est déjà donnée à lire, plus modestement toutefois, aux textes parataxiques 174 et 176. En voici un autre exemple :

(182) *Jules Clément*
CHAPLAIN
Graveur en médailles, Statuaire,
Grand prix de Rome
Membre de l'Institut
Commandeur de la Légion d'Honneur,
Professeur à l'École Nationale
des Beaux-Arts
né à Mortagne, Orne, le 12 juillet 1839
décédé à Paris le 13 juillet 1909

Précisons que cette épitaphe se trouve, qui plus est, enrichie, sur le dessus, d'un portrait en demi-relief du défunt (une médaille) et sur le dessous d'une palme, d'une couronne, d'un portrait de (sa)

femme (une médaille) — accessoires en bronze incrustés dans la pierre — et de l'inscription

ses admirateurs
ses amis ses élèves

(Paris/Montparnasse)

Écriture et figure se mêlant, le tout constitue un véritable modèle de ce que la logique de l'accumulation peut produire (4)...

Ainsi, par-delà la fonction individualisante que remplit déjà l'épitaphe standard, c'est essentiellement par la quantité que l'épitaphe accède pleinement à la fonction différentielle : par l'accumulation ostentatoire de signes et de symboles, c'est encore une fois de la *conversion de l'être en avoir* qu'il s'agit, conversion symbolique d'où surgit la différenciation et la discrimination sociales, où triomphe l'individualisme bourgeois. Il y a dans tout cela comme un souci « pythagoricien », le souci de *compter l'être.* A partir de cette comptabilisation, l'individu ambitionne de se définir absolument et singulièrement contre tous les autres; et ce d'autant mieux que son « chiffre » se trouve plus élevé, donc plus rare.

(183) « Cesare MARCACO,
capitaine de frégate de la Marine,
soldat valeureux, hardi navigateur,
auteur loué de travaux biographiques
et d'histoire naturelle, cœur d'or,
né le 21 novembre 1849,
il expirait dans les bras de Dieu
le 10 août 1897. »

(Collesalvetti)

(184) « A Luigi BARTOLOMEO GANDOLFO,
négociant très intègre,
loyal et cher à tous,
méritant du culte divin et des pauvres,
conseiller de la Commune et de
la Chambre de Commerce,
vice-président à la Banque Nationale,
mort à l'âge de 68 ans le 2 mars 1875.
Ses neveux et ses petits-fils
reconnaissants et très affligés. »

(Gênes)

(4) En fait, cette logique de l'accumulation est omniprésente dans la symbolique funéraire : on peut dire que c'est également d'elle que procèdent les tombeaux familiaux des photographies 25 et 26.

Dans cette perspective, certaines comptabilisations sont proprement gigantesques :

(185) *Député MAIRE DE VERDUN*
Conseiller Général de la Meuse
Président de la Fédération Républicaine des Maires
et Conseillers Généraux de France = Président de
l'union mutualiste de la Meuse
Souvenir Français
Président de la Commission Supérieure des sépultures
militaires
Ancien Président des Notaires
Lieutenant-Colonel de Réserve
Officier de la Légion d'Honneur
Blessé de guerre, Grand Officier et Commandeur...

(Verdun)

Ainsi, le désir d'accumulation, à des fins de différenciation et de prestation sociales, déjà manifesté par le récit, se donne à lire très nettement dans le commentaire parataxique de l'Objet, cette forme « détemporalisée » du récit (cf. chapitre 22). Dans le cadre de ce désir d'accumulation, on citera le cas de Georges D., au Cimetière Montparnasse, qui, après avoir indiqué sur la stèle de son futur tombeau qu'il a été Maire-Adjoint, Président de la Croix-Rouge et administrateur d'un grand magasin parisien, a fait graver puis peindre ses 7 décorations dans le marbre!

(186) *Ici repose*
Pierre Alexandre Théodat
Cabanel baron de Sermet
Intendant militaire
Commandeur de la légion d'honneur
Chevalier des ordres de St. Louis
de St. Ferdinand d'Espagne, etc.
né au cap français (St. Domingue)
le 1er août 1780
mort à Châlons-sur-Marne
le 22 mai 1849

Concession à perpétuité (Châlons-sur-Marne)

Ce *etc.*, signe d'une accumulation *indéfinie* de titres, est un signifiant hautement somptuaire et différenciateur... Notons enfin, si jamais l'on doutait encore de la réalité de cette logique de l'accumulation, que le tombeau du chef d'état-major de la Grande Armée napoléonienne, à Châlons-sur-Marne (cf. photographie 5),

est un parfait exemple de projection de cette logique dans la matière et la figure : à chaque glorieuse victoire sa pierre (5).

Par cette accumulation de signes et de symboles, ce que revendique l'individu c'est l'irréductibilité absolue de son identité : l'accumulation des signes et des symboles, c'est-à-dire la conservation symbolique de l'acquis, la pétrification spectaculaire d'un capital personnel, d'une possession, c'est une fois encore, venant se redoubler au niveau sociologique, le refus de la *dissolution ontologique* de l'existant. L'homme, perpétuellement en lutte contre le devenir, après l'usage de multiples métaphores qui sont autant de conjurations anxieuses contre la *mort biologique,* s'en vient ajouter avec ostentation, fixées par les signes, les qualités personnelles du défunt dans le but de conjurer la *mort sociale* de l'individu, à savoir l'oubli, l'abandon, l'inexistence économique et culturelle. Dans le cadre de l'idéologie « pythagoricienne », la conjuration du devenir, du devenir social, est ainsi immédiatement fonction de l'importance de l'*avoir* personnel (avoir éthique, économique, culturel, etc.).

On notera qu'en France il existe, dans le cadre de cette lutte symbolique contre le devenir social de l'individu, une pratique valorisante auxiliaire qui consiste à adjoindre au monument une ou plusieurs petites plaques commémoratives et honorifiques, généralement posées sur la pierre tombale, *à l'adresse du mort :* cette pratique s'inscrit dans le cadre du simulacre de communication entre morts et vivants (cf. chapitre 22). Outre les petites plaques qui s'en viennent manifester une reconnaissance familiale du mort (cf. chapitre 27) — le texte en est généralement du type :

(162)
A
notre
père
beau-père
grand-père
regretté

(187) *A notre papa regretté*

(188) *A mon cher Poulo* (diminutif ou surnom familier)

(5) L'usage du tumulus de pierres (factice) du type de celui de Châlons-sur-Marne — image même de l'accumulation — est d'un usage assez fréquent. On le trouve à peu près partout en Europe : à Châlons-sur-Marne mais aussi à Lisbonne, à Gênes mais aussi à Saint-Gilgen.

—, on trouve également de petites plaques qui font montre d'une reconnaissance sociale du mort et participent ainsi, dans des proportions diverses, en marge de la commémoration familiale et de l'ostentation individuelle, à l'édification ou au renforcement du prestige de l'individu défunt. Le mort sera valorisé par ses amis, ses voisins,

(189) *A Henri*
de ses grands amis du Canet
unis par une solide amitié (Lapalud)

(190) *Ses amis lillois* (Villebéon)

(191) *Les jeunes filles d'Aguessac*
à leur petite amie
rappelée à Dieu à l'âge de 20 ans (Aguessac)

(192) *Les élèves du C.E.G. à Luis B.* (Condrieu)

(193) *A notre voisin* (Egreville)

par ses compagnons d'armes, de jeux, de luttes, par ses collègues,

(194) *Les anciens combattants*
de 1914-1918
à leur regretté président (Ligny-en-C.)

(195) *Les déportés de 14-18*
à leur regretté
secrétaire-trésorier
Ferdinand (Wépion)

(196) *Ceux de KAWA-RUSKA*
à leur regretté président
Gabriel BOURREL
VI.C Mle 23 710 (Compeyre)

(197) *La classe de 1918*
à leur camarade (Ligny-en-C.)

(198) *Union bouliste de Chanas* (Condrieu)

(199) *A son membre bienfaiteur*
la section de lutte de l'A.S.E. (Cheroy)

(200) *A notre camarade Charles Jobert*
les gradés et gardiens du 6e (Paris/Mtpsse)

(201) *Le personnel de la COOP* (Lorrez-le-B.)

(202) *Offert par le personnel de l'usine* (Clamart)

(203) *Les mutilés du travail reconnaissants* (Dijon)

parfois même par ses employés quand il s'agit d'un directeur,

(204) *A notre directeur regretté* (Ligny-en-C.)

par la population enfin;

(205) *La population d'AGUESSAC*
en témoignage unanime de sympathie (Aguessac)

Par-delà le fait qu'à travers ces plaques commémoratives c'est enfin la solidarité sociale qui s'exprime, il ne faut pas perdre de vue que la finalité de cette pratique symbolique auxiliaire est encore la valorisation de l'individu défunt (6) : ainsi, renforcement du fantasme, l'individu ne meurt-il point — bien qu'en réalité ce qui ne meurt point, c'est l'individualisme et l'idéologie qui le détermine —. L'homme refuse toute forme de dissolution de l'identité. Il s'est élevé contre la dissolution biologique : il s'élève également contre la dissolution sociologique. L'homme n'accepte plus de se fondre, anonyme, dans la masse des morts comme dans la masse des vivants.

Et qu'en est-il de la femme au monde des morts? Hormis les circonstances exceptionnelles qui peuvent parfois entraîner sa prestation individuelle dans la mort — l'actrice, l'écrivain, la danseuse, etc. —, la femme, dans l'ensemble, est un personnage en retrait, quasi absent, dont l'identité s'efface souvent derrière celle du mari dont elle n'est qu'une excroissance, un porte-nom auxiliaire : l'épouse de Mr Matthaus Ferstl s'appelle M^me^ Matthaus Ferstl (cf. texte 175). D'elle, quand on en parle, on se contente généralement de dire qu'elle fut

(6) La contre-finalité, *si encore cela en est une,* de cette opération symbolique de la valorisation de l'individu défunt est la discrimination supplémentaire évidente qu'elle introduit dans le monde des morts : la valorisation et la glorification de l'un entraînent forcément la dévalorisation de l'autre, de celui qui est peu ou non glorifié. Dans la mort, les gens jugent encore.

(206) *Bonne épouse bonne mère*
regrettée de toute sa famille,

parfois un peu plus :

(207) *Le cœur d'une bonne mère est ce que la providence a accordé de plus pur et de plus dévoué. Celle qui repose ici était encore de ces femmes antiques où l'honneur et la vertu et non la passion de l'argent et des vanités mondaines régnaient sans partage au fond des cœurs bien nés.*
Puisse son âme pure et désintéressée protéger de son exemple jusqu'à ses derniers descendants et son souvenir leur rappeler à jamais que les seuls vrais biens de ce monde périssable sont d'être estimé de tous et chéri des siens.
(Paris/Père-Lachaise (7))

Dans tous les cas, la femme a une identité restreinte : elle ne peut être que mère ou épouse de sénateur, de docteur, etc. La promotion et la prestation sociales de la femme passent par celles de l'homme.

(208) *Estelle NAQUART*
Épouse en premières noces du Capitaine APCHIE
En secondes noces du Lieutenant-Colonel RENOUAR
1845-1928
(Nancy)

La femme vit et meurt à l'ombre de la gloire de l'homme dans cette société. Un des rares monuments que nous ayons trouvés consacrés exclusivement à la glorification d'une femme montre crûment jusqu'à quel point la femme est considérée comme une identité restreinte dans l'univers occidental. Au cimetière *San Michele,* à Venise, une stèle immense a été dressée en l'honneur de Angelina : au centre de cette stèle se trouve incrusté le portrait émaillé de Angelina et, tout autour de lui, fonctionnant comme un arrière-plan, se trouve représentée, gravée dans la pierre, une *cuisine* aux murs couverts de carreaux de faïence avec un fourneau surmonté d'une hotte d'aération sur lequel est posée une marmite oblongue! Restreint au domestique et au familial : ainsi est conçu l'univers féminin.

Si nous avons pu trouver l'épitaphe suivante à l'adresse d'un homme,

(7) Ce texte date de la première moitié du XIX^e^ siècle : « Celle qui repose ici » est morte en 1830.

(209)

A la mémoire
d'un homme de bien
Auguste JOURNET
† 1829

(Paris/Père-Lachaise)

nous n'avons jamais trouvé une épitaphe de forme équivalente à l'adresse d'une femme. En conséquence, c'est volontairement que nous accordons aussi peu de place à la femme dans le présent chapitre car c'est encore la meilleure façon de refléter le peu de place qui lui a été faite dans notre société, tant dans le monde des morts que dans le monde des vivants...

CHAPITRE 29

LA MORT DE L'ENFANT

« Les enfants meurent aussi. Épictète l'accepte. Camus se révolte. »

(G. RAIMBAULT, *L'enfant et la mort*)

« Enfant chéri, tes yeux se sont fermés trop tôt. »

(Épitaphe du XX^e siècle)

La mort de l'enfant est un scandale. Outre le fait que sa naissance est l'avènement d'une nouvelle identité dans le monde, elle est aussi et surtout l'événement par lequel le NOUS familial entrevoit la réalisation de son désir d'immortalité : l'enfant est l'être idéal du futur. Situé d'emblée hors de la sphère trouble de la sexualité, il est parfait, d'une potentialité extraordinaire. Il n'est pas encore considéré comme astreint à la fonction de reproduction de l'espèce ni même du Nom : il *est* le Nom idéalement réincarné, hors des sévices du temps et des conflits du désir. Il est, tout « simplement », chargé de toutes les qualités potentielles imaginables : il est une promesse d'avenir. Enfin, il est le double du moi (paternel/maternel) qui, en tant qu'incarnation du désir d'immortalité parental, permet, dans une certaine mesure, de résorber l'angoisse de la mort. Quand l'enfant meurt, c'est tout cela qui se trouve réduit à néant (1) : c'est le scandale! Par-delà la mort de l'enfant, c'est la ruine d'un projet d'immortalité, de conquête du

(1) M.-H. LOTTIN, *Les sépultures d'enfant (de l'indifférence à l'horreur)*, Mémoire de psychiatrie, Lille/octobre 1976, non publié : « Il est certain que l'enfant qui meurt remet en cause le désir d'immortalité qu'il représente pour les parents » (p. 55).

futur, qui se trouve signifié : c'est ce qui fait de la mort de l'enfant, plus que de toute autre, une mort *impossible*.

De fait, l'enfant, sitôt passé dans le monde des morts, va être l'objet d'un traitement symbolique tout à fait particulier : ou il sera l'objet d'une idéalisation sans frein ou il sera l'objet d'un abandon et d'un oubli quasi volontaires ; ou mythifié, il sera ce à partir de quoi se maintiendra fantasmatiquement le projet d'immortalité, ou abandonné, il sera l'objet d'un refoulement grâce auquel l'échec cuisant du projet que signifie sa mort sera oublié. De ces deux possibilités (idéalisation ou abandon *post mortem*), la solution retenue semble immédiatement fonction de l'âge de l'enfant défunt : le premier des oubliés, encore que cela ne soit pas une généralité, est le mort-né. En France, dans les cimetières, un carré spécial est destiné aux mort-nés. A l'intérieur de ce carré, la sépulture est gratuitement fournie par la commune aux parents. Les parents ont un certain délai pour la racheter : il se trouve qu'en général la sépulture n'est pas rachetée et la tombe est abandonnée. Plus de traces de l'enfant défunt, plus de traces de l'échec du projet d'immortalité du NOUS familial! Néanmoins, certaines tombes ne sont pas abandonnées et sur la petite stèle que l'on a dressée dessus on trouve parfois des épitaphes succinctes du type suivant :

(210)
SOPHIE LOBER
1973
(Bludenz)

Il reste, ceci est certain, que l'enfant, au monde des morts, est l'objet d'une ségrégation qui s'explicite topologiquement. L'enfant, mort en bas âge, est rarement intégré au tombeau de famille : il est la plupart du temps mis à l'écart dans ce que l'on appelle un « cimetière d'enfants », micro-cimetière situé à l'intérieur du cimetière communal, groupement sinistre de mini-tombeaux, ultime crèche, ultime garderie.

Au cimetière juif de Strasbourg, il y a trois lotissements réservés aux enfants : le premier est réservé aux enfants âgés de moins d'un an, le second aux enfants âgés de plus d'un an jusqu'en 1961, le troisième aux enfants âgés de plus d'un an à partir de 1962. L'enfant n'est pas mêlé aux adultes : ce « racisme » inavoué se trouve justifié par des arguments comme « l'enfant est perdu au milieu des adultes » ou « on supporte mieux sa douleur quand on voit qu'on n'est pas seul à la ressentir » (2), etc. En fait,

(2) Propos tenus par le conservateur d'un cimetière lillois : cf. M.-H. LOTTIN, op. cit., p. 41.

cette ségrégation des espaces (espaces des enfants/espace des adultes) se justifie fondamentalement par le refus de ce qui est considéré comme anormal : la mort de l'enfant est une *anomalie* ou, plus exactement, est devenue une anomalie corrélativement à la baisse de la mortalité infantile aux XIXe et XXe siècles. Au XVIIIe siècle, même s'il y avait douleur réelle devant la mort de l'enfant, il y avait néanmoins acceptation du phénomène ainsi que le reflète ce texte trouvé sur un ex-voto germanique de 1775 :

(211) « Mon Dieu,
déjà huit enfants sont auprès de toi...
Fais-nous la grâce d'un neuvième » (3).

Aujourd'hui, la mort de l'enfant est un drame qui entraîne souvent des troubles psychologiques graves chez les parents. En France, en Autriche et ailleurs, dans les cimetières des moyennes agglomérations, on trouve presque toujours le « coin » réservé aux enfants. Ce « coin », tout le distingue du reste : la taille des tombeaux, l'usage systématique du blanc, le symbolisme (usage de l'image de l'angelot), les épitaphes. En Italie, cet endroit est appelé la *Cript di Bambini*.

L'enfant n'est pas mêlé aux adultes, hormis les cas, de plus en plus rares de nos jours, où la mère meurt en mettant au monde un enfant, mort lui aussi :

(212) « FRANCESCHI PIERA
née BIAGI,
28.4.1932-14.3.1956,
gît ici avec son enfant
dont elle n'a pas vu les yeux,
pas entendu la voix.
Elle l'étreint sur son cœur de pierre
pour toujours. »
(Collesalvetti)

Mais, sorti de ces cas exceptionnels, l'enfant est généralement exclu du groupe familial ou parental pour être inhumé dans le territoire spécial qui lui est assigné par la loi. Alors, parvenu dans ce micro-cimetière, divers détails nous frappent.

En Autriche, par exemple, c'est fréquemment que l'énonciation de l'identité de l'enfant défunt se trouve réduite à l'énonciation du prénom *seul*.

(3) Rapporté par M. VOVELLE, in *Mourir Autrefois*.

(213) *Hier schläft*
unser liebling
BRIGITTE
geb.4.6.1933
gest.4.8.1933

« Ici dort
notre (enfant) préféré
BRIGITTE,
née le 4.6.1933,
morte le 4.8.1933. » (Hallein)

(214) « Ici repose notre inoubliable
et préféré ERWIN, né le 7.1.1950,
mort le 7.2.1953. » (Innsbruck)

L'enfant mort est alors un être sans patronyme. Affection? Intimité? Dans tous les cas, cette non-affiliation patronymique a aussi pour conséquence indirecte de délivrer une identité incomplète de l'enfant et de l'exclure ainsi, une fois encore, symboliquement, par une censure de l'écriture, du groupe familial dont il est venu contrarier le projet d'immortalité. L'enfant qui meurt est un être sans Nom parce qu'il est une incarnation ratée du désir d'immortalité, une identité partielle, ontologiquement défaillante, un signifiant au signifié incomplet ou inachevé. Le fait de simplement prénommer l'enfant mort est connoté par la reconnaissance inconsciente de la défaillance ontologique de l'objet qui était susceptible de réaliser le désir parental d'immortalité. L'enfant mort est un objet anormal, un non-sens vis-à-vis du désir d'immortalité, et il faut l'éliminer en tant que tel afin que le désir survive : l'abandon de la sépulture et l'exclusion symbolique de l'enfant mort par absence de Nom appartiennent au groupe des procédures négatives d'élimination du non-sens.

Toutefois, les procédures d'élimination du non-sens sont, dans l'immense majorité des cas, des procédures positives qui ne se fondent ni sur une logique de l'abandon pur et simple — exception faite des mort-nés — ni sur une logique de l'exclusion symbolique — exception faite de la systématique mise à l'écart topologique que réalise l'inhumation de l'enfant en un terrain particulier, le « carré des enfants » —. La première et la plus importante de ces procédures positives d'élimination du non-sens est ce que l'on pourrait appeler l' « angélisation » de l'enfant mort.

(215) *A notre cher petit ange*
Pierre GASTINEAU
enlevé à l'affection de ses parents
le 8 août 1924
dans sa 5e année
(Jouy)

(216) *A notre fils chéri*
Guy FRAYSSINHES
envolé au ciel
le 6 février 1951
à l'âge de 9 jours
(Paulhe)

(217) *A notre fils Pierre*
un ange au ciel
(Castelnaudary)

Déjà considéré, de son vivant, comme situé hors des conflits du désir, l'enfant, à sa mort, accède cette fois pleinement au monde pur, innocent et éternel des anges.

(218) *Ici repose un ange* (Condrieu)

(219) « MARGRITTI
STREITT
1944
1948
Tu étais encore petit
lorsqu'on t'appela,
petit ange de Dieu. » (Müntschemier)

En fait, on peut dire que, paradoxalement, l'idéalisation se réalise encore mieux lorsqu'il est mort dans la mesure où, dans la mort, conformément à la définition biblique de l'ange, l'enfant devient véritablement, dans l'imaginaire du moins, une créature qui ne connaît ni le besoin d'engendrer ni le besoin de se nourrir. Le non-sens se trouve alors éliminé et la mort de l'enfant *s'explique !*

(220) « Ci-gît le doux et aimable enfant
Francisco Algualcil y Magallon,
mort le 28 décembre 1863 à 12 ans.
Il fut emporté au ciel, pour que
la méchanceté de ce monde ne change
pas son âme innocente. Ainsi, il
priera incessamment pour ses parents. » (Alcañiz)

La mort de l'enfant, *motivée*, devient moins scandaleuse : elle est encore une promotion de l'être qui rend, sinon acceptable, du moins tolérable la séparation. Par la fiction de l'enfant-ange, la défaillance ontologique initiale que constitue la mort de l'enfant se trouve fantasmatiquement convertie en plénitude et l'échec du désir d'immortalité se transmue en triomphe : au désespoir succède l'espoir,

(221) *Que Dieu nous rende dans le ciel*
l'ange que nous pleurons (Piney)

et même une certaine fierté.

(222) « Souvenir à notre cher fils,
Manuel Montanes y Avinaja,
qui monta à la gloire
à 4 ans et 8 mois
le 4 août 1882. »
(Alcañiz)

Ce mythe de l'enfant-ange va parfois fort loin dans les formes que revêt son actualisation : au cimetière civil de Monte Cassino (Italie), nous avons trouvé sur un tombeau le portrait photographique d'un enfant le représentant debout, *déguisé en ange*. Pour le reste, on trouve sur de nombreux tombeaux d'enfants, sous forme de statuettes ou de bas-reliefs, des anges représentés dans diverses attitudes ou simplement des têtes ailées sortant parfois d'un nuage rebondi.

On aura remarqué, à la lecture des épitaphes qui viennent d'être rapportées, que, dans le cadre des procédures positives d'élimination du non-sens, l'énonciation de l'identité de l'enfant est une énonciation complète : elle comporte le prénom *et* le nom de famille, le patronyme, le Nom... Venant alors combler, comme nous l'avons déjà vu, les blancs de l'écriture, survient le portrait (cf. chapitre 22). Empreinte analogique de l'existant défunt, le portrait photographique des enfants morts en bas âge est souvent ambigu : s'agit-il d'un enfant mort ou d'un enfant endormi que reproduit la photographie? Mort et sommeil, on le sait, se confondent. Parfois, cependant, principalement en Italie, il ne fait aucun doute que c'est d'un enfant mort qu'il s'agit (cf. photographie 28) : lèvres sombres, yeux enfoncés et regard fixe, l'enfant a été photographié mort. Nous avons même trouvé, sur un autre tombeau du cimetière de Magliano Sabino, une photographie représentant un enfant mort allongé dans un cercueil!

Cet usage du portrait de l'enfant mort émane peut-être du désir de confiner l'horreur dans l'espace de la représentation, de l'extérioriser pour ne pas souffrir de son intériorisation (Lottin). Mais le plus important nous paraît être toujours la fonction intra ou infratextuelle du signifiant analogique qu'est le portrait : ainsi considéré, peu importe finalement que le portrait soit celui d'un enfant mort ou non. Par le portrait, empreinte analogique, définitive et figée, image conservée de l'existant, l'énonciation graphématique de l'identité, relayée *et* ancrée par l'image, prend corps, se substantialise. La photographie est une *forme moderne d'embaumement* qui participe dans tous les cas, quel que soit son contenu, à la production du sentiment d'existence de l'autre, le défunt, le disparu, celui dont on est séparé (4). Par le portrait, quel que soit le contenu de son message figuratif, il n'y a pas de tombeau vide, il n'y a pas de sentiment de vide, et c'est cela qui primordialement importe.

Certains parents endeuillés, pour parfaire cette plénitude imaginaire (mais psychologiquement utile) de l'invisible, spécifient certains traits physiques de l'enfant défunt, consolidant ainsi leur entreprise d'idéalisation et de conservation fantasmatique de l'angélique existant. Les uns évoquent, par exemple, la voix du petit « disparu »,

(223) *La tua vocina* « Ta petite voix
e sempre viva est toujours vivante
nel nostro cuero dans notre cœur. »
(Gênes)

tandis que d'autres gardent présent dans leur esprit l'image d'un comportement familier.

(19) *Joue petit Cri-Cri*
En vain la terre te cache
Notre cœur te voit toujours (Clermont-F.)

Le monument de la photographie 29, d'où provient précisément le texte 223, est une véritable illustration du texte 19 : il représente un enfant qui, tenant une locomotive de ses deux mains, semble surpris et interrompu dans son jeu : « Joue petit Cri-Cri! *Ne t'arrête pas!* »

Mais la mort de l'enfant ce n'est pas que la mort du nouveau-né et celle de l'enfant âgé de quelques années : c'est aussi la mort de l'adolescent et du jeune adulte parvenant au seuil de la vie active ou l'entamant à peine.

Avec l'adolescent, le traitement symbolique des morts change : on pénètre à nouveau dans le monde des adultes. L'image de

(4) M.-H. LOTTIN, op. cit., relate précisément un cas pathologique qui s'est développé chez la mère d'un mort-né consécutivement au fait qu'elle n'avait eu ni vision ni photographie de son enfant; en conséquence, la mère n'est pas parvenue à faire son deuil de l'enfant (blocage du travail du deuil) : cf. p. 59 à 63. La photographie de l'enfant, même mort, s'avère être ainsi un excellent auxiliaire à l'accomplissement du travail du deuil.

l'ange ici n'a plus cours : si l'adolescent peut encore être considéré par certains comme « pur » et « innocent », il n'en est pas moins vrai que c'est un être qui, se définissant sexuellement, accède à la fonction de reproduction. En conséquence, l'adolescent aura son tombeau intégré au territoire des adultes, soit qu'il ait un tombeau individuel (cf. photographie 20), soit qu'il se trouve incorporé au tombeau familial et idéalisé en son sein (cf. photographie 15). Le scandale se situe cette fois au niveau de l'inaccomplissement des fonctions naturelles et culturelles imparties à l'homme et à la femme par la tradition sociale, à savoir les rôles sexuels, familiaux et sociaux grâce auxquels l'histoire « recommence »... Qui ne connaît l'expression « elle/il avait encore toute la vie devant elle/lui ».

(224) « A la chère mémoire de
INI LUCIANO
née le 25.1.1942
morte le 11.5.1964
La mort cruelle t'a frappée
alors que te souriait le plus la vie.
Qui t'a connu et aimé
se souviendra toujours de toi. »

(Aoste)

Cette mort est d'autant plus scandaleuse qu'elle s'en vient briser l'actualisation *imminente* des potentialités individuelles fondamentales. La maladie peut être cause de tout :

(225) « LUCIA VARRESE, riche d'esprit,
fleur de vertu et de bonté,
éclose en terre étrangère,
a refleuri, à 16 ans seulement,
au royaume des cieux
où elle est montée le 30 mai 1921
à cause d'un mal cruel. »

(Rome)

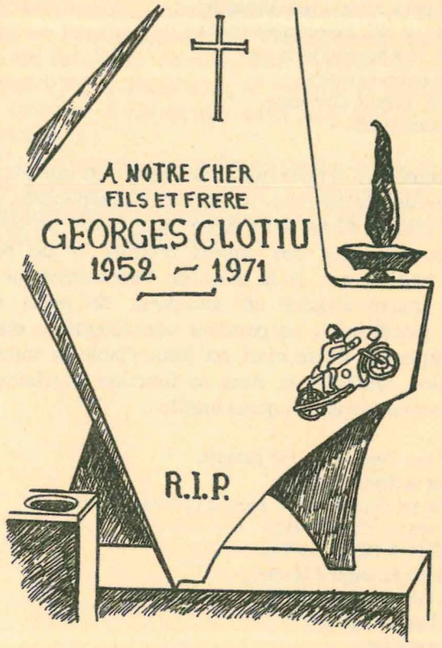
Mais cela n'explique rien : cette mort est anormale, vampirique. Elle boit la force de la jeunesse, elle se nourrit des « victimes précoces de l'infortune ». En 1915, Théophile, à l'âge de 27 ans fut l'une d'elles :

(226) *« il figlio Teofilo di XXVII anni*
vittima precoce d'infortunio
il XIX febbraio MCMXV

(Perugia)

La précocité de cette mort est ressentie comme une *tragédie*, ce qui transforme, comme le dit Malraux — et c'est peut-être une

façon de rendre l'événement prématuré acceptable! —, la vie du défunt en *destin* et sa mort en événement fatal. Le plus atroce est qu'il n'y a rien à expliquer, *rien à dire*. La mort a surgi brusquement et on ne peut qu'en évoquer les circonstances. Georges Clottu (cf. dessin) s'est tué, à l'âge de 19 ans, *en moto*, et Enzo Salerni en montagne :



Neuchâtel

(227) « ENZO SALERNI,
né le 23.7.1924,
mort le 24.5.1942,
étudiant de 17 ans,
ayant péri tragiquement
dans un accident alpin.
Ses parents et sa sœur
désolés. »

(Perugia)

Cette mort n'est pas justifiable. L'angélisation, justification mythologique tout à fait opérationnelle au niveau des nouveau-nés et des enfants en bas âge, n'est plus applicable à la mort de l'adolescent. Au mieux, certains trouvent-ils des justifications indirectes à l'événement.

(228) « ... et à côté de ses parents adorés,
placé pour dormir, son Alexandre,
appelé au ciel, à seulement 18 ans,
par la voix angélique de ses
petits frères et sœurs,
Mario, Teresa, Coriolano,
Teresita et Ada. »
(Perugia)

Mais malgré cela, il reste que cette mort, plus que toute autre, a toujours, fondamentalement, un caractère inexplicable, immotivé, absurde et injuste. Cette mort ruine cruellement un projet sur le point d'aboutir après des années d'effort et de progression laborieuse dans la vie. A la mort de l'adolescent ou du jeune adulte se trouve attaché un sentiment de perte *irréparable* qu'aucune glorification ne parvient véritablement, un tant soit peu, à compenser. Cette mort est injustifiable et injuste : toute compensation symbolique, dans sa fonction psychologique, est ressentie comme dérisoire, quasi inutile...

(229) « Ni par l'amour de tes parents,
ni par la dévotion filiale,
je n'ai pu t'empêcher de mourir prématurément,
à 22 ans, le 13 mai 1910.
HECTOR BELLOTTI,
toujours étranger à la terre,
âme faite pour le ciel,
intelligence aiguë,
jugement fin,
infatigable à l'étude.
Hélas! tout fut inutile.
En un moment, tout fut fini. »
(Venise)

Certes, il y a bien la promesse du ciel et les qualités personnelles du défunt, mais il y a dans tout cela une absurdité irréductible, un non-sens profond qu'aucun discours ne parvient à sublimer entièrement.

Il reste néanmoins, pour dissimuler ce vide sémantique profond, cet échec, cette irréparable perte, la panoplie des

métaphores classiques (sommeil, voyage, etc.) et la dimension sociale de la tragédie à laquelle conduit la nature publique de l'Objet F. Par cette dimension spécifique de la tragédie, la mort de l'adolescent n'est plus une mort absurde : elle est alors une mort *rare, insolite, différente* qui, par sa singularité même, s'en vient frapper tout à la fois l'individu défunt et le groupe familial auquel il appartient d'un étrange prestige, d'une étrange valeur. A ce niveau sociologique, même la mort absurde de l'adolescent se sémantise, se fonctionnalise : par l'actualisation ostentatoire du tragique, de l'absurde, du rare, dans l'espace social, le groupe familial endeuillé se singularise, se valorise et parvient ainsi, en dernière instance, à compenser pour une part son irréparable déficit ontologique.

Dans cet univers de l'éternelle prestation qu'est le monde des morts, nul n'échappe à la *logique de la différence* (cf. chapitre 32) qui sémantise tout, qui « ontologise » tout, même le néant qu'elle convertit en plus d'être social!

ISTITUTO di SOCIOLOGIA UNIVERSITÀ di PARMA

CHAPITRE 30

HÉROS ET MARTYRS

« De tous temps ont surgi des hommes exceptionnels ».

(BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, I, l'appel du héros).

« *Martyrs.* Tous les premiers chrétiens l'ont été. »

(FLAUBERT, *Dictionnaire des idées reçues*).

Il y a néanmoins des enfants dont la mort n'est pas absurde. C'est que ces « enfants » sont morts pour défendre leur ville, leur village et, par-delà, leur patrie, leur « mère » : leur mort, ici, a un *sens*, une raison d'être, une opportunité. A ces « enfants » là, on érige un monument sur lequel on grave :

(230) *A la mémoire*
des enfants
d'EGREVILLE
Morts pour la France
1914-1918
1939-1945 (Egreville)

La mort alors n'est ni scandaleuse ni absurde : elle est légitime et noble car elle est l'ultime aboutissement d'un comportement vertueux et volontaire, courageux et nécessaire. On l'aura deviné : ces hommes morts glorieusement sont des *héros*.

(231) *Étienne F.*
du 247e d'artillerie
26e batterie
MORT pour la patrie
près de Verdun
le 15 octobre 1917
à l'âge de 25 ans (Paris/Montparnasse)

(232) *A la mémoire de*
mon cher fils
et notre frère
regretté
Paul G.
MORT pour la France
le 11 avril 1916
à l'âge de 35 ans (Jouy)

(233) *A la mémoire de notre fils et frère*
JOANNES T.
Tué à l'ennemi le 25 août 1914
A Colmar et inhumé à Vieux-Brisach
à l'âge de 23 ans

(234) *Général B.*
mort pour la France
le 17 septembre 1914 (Paris/Montparnasse)

(235) *A la mémoire de Auguste G.*
tombé au champ d'honneur à Aizy (Aisne)
le 14 juillet 1917 à l'âge de 23 ans

(236) *André R.*
Tué en mission
le 20 mai 1944 à Lyon (Ampuis)

(237) *Eroicamente caduto sul...*
« Héroïquement tombé sur... » (Rome)

Si le héros meurt parfois en duel,

(54) *Here also rests the body of*
MICAJAH GREEN LEWIS
brother of Eliza W. Claiborne
and private secretary to Governor Claiborne
WHO FELL IN A DUEL
Febry 14th 1805
in the 25th year of his age
(Nlle-Orléans [1])

[1] Épitaphe trouvée in *New Orleans* de S. M. LYNN, op. cit., p. 143.

il meurt désormais — signe des temps — principalement à la guerre. Aux quatre coins du monde il défend la patrie :

(238) *Pierre B.*
Sergent-chef
mort pour la France
en Indochine
1922-1951
(Sampans)

(239) *Antonio Martins*
da Silva
N. a 21.5.1949
F. a 24.5.1972 na
defesa da patria
em Moçambique
(Arrifana)

La mort, ici, se veut ou se prétend volontaire : on meurt *pour* la France, *pour* le Portugal, *pour* la patrie, *pour quelque chose* dans tous les cas, en accomplissant une *mission.* Conformément au modèle grec, le héros est celui qui se fait tuer au combat, « à l'ennemi ». Le héros donne sa vie, offre son corps au néant pour une cause plus grande que sa vie : celle de la patrie ou la mort de l'ennemi.

(240) « Depuis les frontières libérées,
la victoire resplendit éternelle
sur la tombe de Frederico CAJO,
lieutenant volontaire des chasseurs alpins,
qui après 2 années de mortelles hardiesses
fut arraché sans armes par une brutale sentinelle
ennemie aux rêves héroïques de la courageuse jeunesse. »
(Aoste)

La mort, dans ce contexte, est toujours noble et grande, rarement accidentelle et jamais scandaleuse. On notera à ce propos qu'en France le signifiant *mort* se trouve généralement exclusivement employé dans le cadre des épitaphes se rapportant aux héros et aux martyrs (cf. infra) : pour les autres, on préférera parler de décès ou de sommeil. Le soldat qui n'est pas mort au combat n'aura droit lui-même qu'au sommeil :

(241) *Ici repose Armand S.*
Soldat au 5e cuirassiers
décédé le 28 mars 1923 dans sa 21e année
(Paris/Montparnasse)

Avec le héros, la mort ne devient donc plus innommable, indicible, et l'on peut alors se demander pourquoi?

La mort du héros est un don, une offrande à la mère patrie. De fait, cette mort-là n'est pas une perte, un gaspillage de l'être : le néant de la mort individuelle est rendu acceptable parce qu'il est saisi positivement comme gain d'être par la collectivité. Le héros « fait corps avec la société ; lui et elle sont absorbés ensemble dans une même tâche de conservation individuelle et sociale » (2). L'être du soldat mort au combat, pour la patrie, n'est pas perdu : il est récupéré et conservé par la patrie car c'est grâce à lui que cette dernière continue à vivre. Ce transfert fantasmatique de l'être de l'individu mort à la collectivité se trouve être parfaitement exprimé par cette phrase d'Aragon inscrite sur le grand monument situé à l'entrée d'un cimetière de résistants dans le Vercors :

(242) *OU JE MEURS*
RENAIT
LA PATRIE

Ainsi, une fois de plus, à un autre niveau, le fantasme de la conservation prend le pouvoir : il n'y a pas de perte d'être mais transfert d'être au « corps » de la Mère, la patrie. Dès lors, la mort en tant que telle, finalisée, non-négative, moralement justifiée, devient acceptable : la mort du guerrier est glorifiée et le comportement qui le conduit à cette fatale issue est magnifié (cf. dessin). Dans cette perspective, on peut trouver, au Cimitero Monumentale de Milan, la représentation très « aérienne » d'un homme nu dont le bras droit tendu se trouve figé dans la position du salut fasciste : il s'agit du tombeau d'un aviateur abattu en 1936 dans le ciel d'Espagne lors de l'intervention de l'Italie dans la guerre civile espagnole.

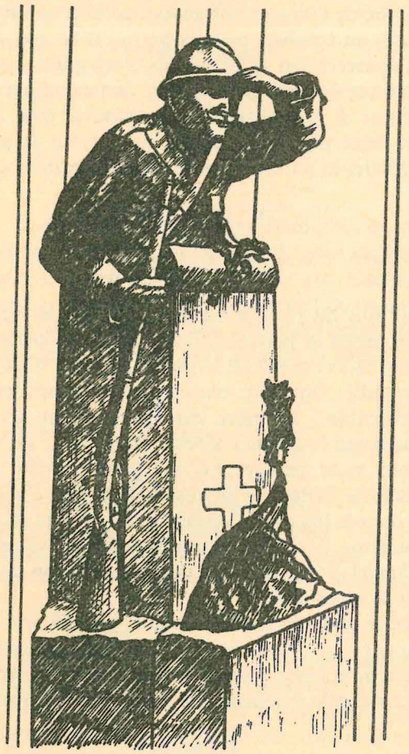
Toutefois, le comportement héroïque, glorifié *post mortem,* n'est pas le monopole des guerriers : tous les individus ayant combattu courageusement et avec énergie jusqu'à la mort pour une cause autre qu'individuelle accèdent à ce statut honorifique.

(243) *A la mémoire*
des
sapeurs-pompiers
morts au feu
La ville de Paris
(Paris/Montparnasse)

(2) H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion,* in *Œuvres,* Paris/P.U.F., 1959, p. 1006.

(244) « A MARIO CONTE,
victime héroïque
d'une lame assassine.
Les cheminots de Venise.
Fraternellement. »

(Venise)



Milan

Ici encore, on retrouve la dimension de sacrifice héroïque qui caractérise l'acte guerrier noble. Mort au champ d'honneur ou mort au feu, c'est du même combat qu'il s'agit : arrêter l'ennemi ou mourir.

(245) *Aux agents de la police municipale*
morts victimes de leur dévouement
la ville de Paris (Paris/Montparnasse)

Toutes ces morts ne sont plus étrangères à la vie mais lui sont, au contraire, coextensives, nécessaires : c'est par elles que la vie est rendue possible et sûre. La mort, ici récupérée au nom de la vie collective, n'est plus ce qui s'oppose à la vie mais ce qui la supporte.

Toutefois, on remarquera qu'avec ces formes « civiles » de l'héroïsme s'amorce un léger glissement conceptuel corrélatif à l'introduction du terme *victime* (cf. textes 244 et 245) :

(246) *AUX VICTIMES DU DEVOIR*
DE LA
GARDE RÉPUBLICAINE
LA VILLE DE PARIS
(Paris/Montparnasse)

Le véritable héros n'est pas *victime* de son courage : maître de sa mort, il ne la subit pas mais l'assume et la choisit. Même si la mort continue à être finalisée au sein de l'héroïsme « civil », avec la notion de victime c'est une nuance d'irresponsabilité face à l'événement et à l'histoire, de privation et de souffrance, qui s'introduit au cœur du concept de héros : une victime héroïque (cf. texte 244) est d'abord une victime avant même d'être un héros. Nous sommes ici à mi-chemin du concept de héros et du concept de martyr. De fait, est bien plutôt martyr que héros celui qui a été...

(247) *... Tué en captivité*
1917-1945 (Saint-Jean-le-Vieux)

ou celui qui est...

(248) *... Mort des suites*
de ses blessures
le 3 mars 1952 (Sampans)

A la dimension volontariste du sacrifice héroïque vient à présent se superposer un dolorisme diffus

(249) « 1876-1942
GIOVACCHINI GAETANO,
père d'une nombreuse famille,
a vécu pour elle
avec un sacrifice exemplaire
et dévotion. » (Collesalvetti)

et, surtout, s'y substituer ce que l'on pourrait appeler un « accidentalisme » :

(250) « SENVAL FRANCO,
né le 24.12.1926,
mort le 27.2.1957.
Oh! toi, diligent sergent de ville,
qui a toujours veillé à la sécurité d'autrui,
et qui, à cause d'une embuscade de rue,
est étendu inerte dans ton âge encore jeune,
veille maintenant de là-haut et au-dessus de nous.
Protège-nous et nous serons toujours à toi,
ta femme et ton fils inconsolables. »

(Aoste)

Parvenu à ce type de description, nous quittons définitivement la sphère héroïque pour entrer dans celle des martyrs.

Avec le martyr, la mort devient un événement accidentel interrompant une noble cause : le martyr est celui qui subit les aléas de l'histoire alors que le héros fait l'histoire. Alors que le héros est fait de courage et de force, le martyr est fait de courage et de faiblesse. Cette faiblesse est sa force car c'est par elle qu'il devient admirable et différent.

(251) « Ici repose la vertueuse jeune femme,
ANNA HILDGARTNER, nouvellement fille de maison ici,
laquelle est née le 29 septembre 1848,
et après de plus longues souffrances (qu'il n'est normal)
est décédée béatement dans le Seigneur
avec tous les saints sacrements
le 24 janvier 1908. »

(Saint-Siegmund)

Ce que domine le martyr, du fait même de ses qualités intrinsèques et de son comportement, ce n'est pas l'histoire mais l'injustice de sa mort en la subissant humblement de toute la force de sa faiblesse courageuse et vertueuse. Contre l'oppression historique, contre le devenir aveugle, contre la mort-surprise, le martyr oppose la valeur intrinsèque et éternelle de son être et, s'il y a lieu, de son œuvre.

(252) *J. OTTAVI ORATEUR*
parent de Napoléon
Né à Ajaccio le 24 juillet 1809
mort à Paris le 9 déc. 1841
en descendant de la tribune
enseignante
publique et gratuite
Érigé par ses amis
et ses admirateurs (Paris/Montparnasse)

La mort n'apparaît plus alors, immédiatement du moins, comme une fin glorieuse mais d'abord comme l'interruption scandaleuse d'un grand dessein philanthropique. De cet effet d'interruption, l'individu, comme crucifié par sa cause, surgit agrandi, sanctifié, irremplaçable, supérieur, *unique* enfin. De victime qu'il était, il devient vainqueur et de sa mort involontaire s'exhale sa volonté de faire le bien éternellement.

(253) « Sa vie et son action furent consacrées
à la formation et à l'éducation de la
jeunesse. » (Bludenz)

De fait, face au tombeau du martyr, on doit s'immobiliser, s'arrêter, lire ses mérites et se sentir coupable de médiocrité.

(254) « Arrête-toi lecteur, regarde la poussière,
contemple ici le feuillage qui tombe.
Toute la vie de l'âme noble était consacrée
à son service et à Dieu. Le temps de sa vie
était uni à une véritable piété. A la fidélité,
la probité et la vertu elle œuvrait dans une
jeunesse gaie, elle soutenait les pauvres. »

(Salzburg)

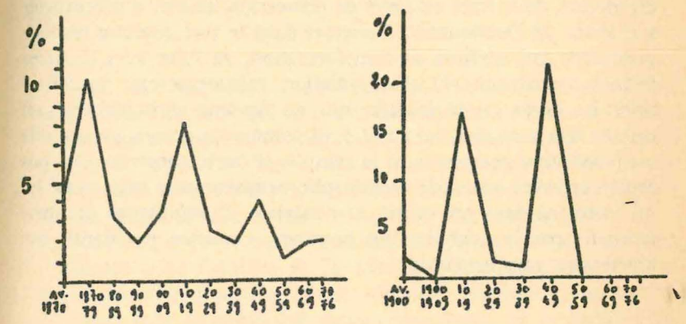
C'est de cette disproportion suggérée entre la cruauté et la force de l'histoire et la bonté et la faiblesse de son être que, dans la mort, naît le martyr dans toute sa puissance, dans toute sa gloire, dans son éternité.

Il reste, on doit le noter, que du demi-dieu que prétend être le héros au demi-saint qu'ambitionne de devenir le martyr, on retrouve, encore et toujours à l'œuvre, *la logique de la différence :* pour qui possède assez d' « arguments » pour se hisser à ce niveau mythologique, la prestation, individuelle ou collective, est garantie. Nombreuses sont les familles qui s'enorgueillissent de

compter en leur sein un héros ou un martyr. Certaines d'entre elles, flagornerie funéraire allant à l'encontre de toute humilité, plantent au sommet de leur monument le casque militaire de leur héros familial cerclé de lauriers de bronze (Ulm, Munich, Rome). D'autres arborent, sous une cloche de verre, tel un fromage, une sainte relique, en l'occurrence le casque d'un vaillant sergent de ville tué dans l'exercice de ses fonctions (San Severo)! Certains n'hésitent pas à employer des moyens symboliques simples pour parvenir à leurs fins, à savoir la différenciation et la prestation sociales, comme celui-ci, ancien déporté en camp de concentration, qui a bardé sa pierre tombale de fil de fer barbelé! Du barbelé à la couronne d'épines il n'y a qu'un pas qu'on nous invite à faire.

On achèvera ce chapitre en faisant remarquer le fait particulier suivant : il semblerait que dans certains pays le « droit » à la survie mnémonique, à « l'immortalité subjective », soit revendiqué par la catégorie des héros et des martyrs. Si en Irlande et en Angleterre le *In loving memory of* est employé pour tous, en France et en Allemagne les formes équivalentes *A la mémoire de* et *Zur Erinnerung an* sont dans l'ensemble réservées aux héros et aux martyrs. En France et en Allemagne, survivre dans la mémoire des hommes semble être l'apanage de cette catégorie socio-culturelle à mi-chemin de l'humanité et de la surhumanité. Nous en voulons pour preuve les résultats d'une double enquête statistique menée en France et en Allemagne où les variations historiques de la fréquence d'apparition des syntagmes *A la mémoire de* et *Zur Erinnerung an* ne laissent pas, de ce point de vue, d'être particulièrement intéressantes : cf. graphiques. On peut alors s'interroger sur la signification de cette quasi *spécialisation* des syntagmes en question.

La Société de Conservation est une société qui, briguant l'anhistoricité, l'éternel présent (cf. chapitre 22), procède d'une logique de l'accumulation, accumulation fantasmatique des morts qui se réalise à travers une série de métaphores formant *système* (cf. Seconde Partie) : c'est autour de ce système de métaphores que se solidifie essentiellement l'idéologie de la conservation car par lui elle occulte idéalement ce qui lui fait horreur, le cadavre. Pourtant, en dehors des sentiers de la mort « normale » et « naturelle », lorsque surgit la guerre, l'accident ou la mort de l'enfant, la mort « anormale » et catastrophique, le fantasme de la conservation a plus de mal à se maintenir. Alors, venant pallier la brusque insuffisance du système métaphorique, l'idéologie bourgeoise entreprend de le compléter en transformant, comme dit Barthes, « les produits de l'histoire en types essentiels »(3) : l'enfant sera un *ange*, le soldat un *héros* et le captif ou le blessé grave un *martyr*. L'enfant angélisé sera raccordé à la métaphore du sommeil (*Ici repose un ange*) ou à la métaphore du voyage (*envolé au ciel*). Les héros et les martyrs pourront également être raccordés à ces métaphores (ce qui arrive assez souvent) mais *en plus*, dans la plupart des cas, il y aura un appel explicite à la mémoire, au souvenir, avec l'apparition des syntagmes *A la mémoire de* et *Zur Erinnerung an*. On doit alors se demander quelle est la fonction spécifique impartie à ces syntagmes dans ce contexte d'actualisation?



I II

Fréquence de Z. Le graphique I visualise les résultats obtenus en France (11 cimetières de la Région Parisienne : 3 268 tombeaux) et le graphique II les résultats obtenus en Allemagne (Freiburg : 500 tombeaux). La hausse de fréquence des syntagmes *A la mémoire de* et *Zur Erinnerung an* durant les périodes de guerre est aussi considérable qu'évidente. Or, c'est particulièrement durant ces périodes que refleurissent les héros et les martyrs.

Somatiquement considéré, le héros ou le martyr, dont on a *reconnu* la mort — on dit d'ailleurs à son propos qu'il est *mort* ou *tué* —, n'est pas un corps qui se repose : c'est un *cadavre exemplaire* dont l'essence réside précisément dans son exemplarité, cette exemplarité qui le *remplit*. Ce qu'il faut donc conserver, par-delà le « corps », c'est l'exemple, le modèle de comportement dont il a été le support et en célébrer éternellement la valeur : ce rôle sera dévolu à la mémoire, autre procédé de *conservation* venant se substituer ou simplement relayer le système des métaphores et lui

(3) R. BARTHES, *Mythologies*, op. cit., p. 243.

donner ainsi un prolongement dans la ligne de l'idéologie de la conservation. Le mort, mnémoniquement fixé hors de l'histoire comme valeur en-soi, modélisé, mythifié, où est la mort prétendue reconnue? Où est la perte? Nulle fuite d'être en vérité : la mémorisation, en ce domaine, est encore et toujours le fait d'une *pratique embaumante*. Elle embaume le cadavre exemplaire du héros ou du martyr! Ce qui est mémorisé ici, ce qui est embaumé, ce qui est pieusement conservé par l'esprit et éternellement reconnu, ce n'est pas *la* mort : c'est *le* mort comme objet de valeur. Ce qui se trouve par contre anéanti, c'est la dimension historique de l'objet, son devenir biologique et social. « L'idéologie bourgeoise... n'a de cesse d'aveugler la fabrication perpétuelle du monde, de la fixer en objet de possession infinie, d'inventorier son avoir, de l'embaumer, d'injecter dans le réel quelque essence purifiante qui arrêtera sa transformation, sa fuite vers d'autres formes d'existence » (4). Accumulation, mémorisation : conservation. Le héros ou le martyr, qui ne devient véritablement tel qu'une fois mort, est, lui aussi, tout comme les autres, *un cadavre artificiellement conservé :* on le remplit et on le conserve non pas seulement avec une série de métaphores rassurantes mais aussi en lui injectant dans les veines une essence d'exemplarité garantie éternelle par la mémoire des hommes, « essence purifiante qui arrêtera sa transformation ».

(4) R. BARTHES, ibid.

CHAPITRE 31

LES DIEUX

Avec ce chapitre va s'achever la galerie des principaux personnages sociaux qui peuplent les cimetières. Après la famille, l'homme, la femme, l'adolescent et l'enfant, nous sommes parvenus, avec les héros et les martyrs, aux frontières du surhumain. Avec les dieux, nous franchissons ces frontières pour nous engager dans le monde des « géants », des surhommes.

Ces dieux sont des hommes morts dont la nature humaine s'est estompée sous l'empire de la notoriété publique, nationale et internationale. Jouissant d'une célébrité planétaire, morts, ces hommes sont devenus des dieux : des dieux de la poésie, des sciences, des dieux civilisateurs aussi, des légendes enfin. Alors qu'avec les héros et les martyrs le point fort de l'argumentation consiste à insister sur la dimension humaine de l'individu, insistance grâce à laquelle les qualités et les vertus de l'existant défunt ne s'en mythifient que mieux, le dieu n'a pas de famille, de père, de fils, de frère (1). Le dieu n'est marqué ni par la faiblesse, ni par la souffrance, ni par la mort : il est éternel, fort et grand, gigantesque comme le sont les statues de Lincoln et de Jefferson à Washington.

Nombreuses sont les personnes qui connaissent le monument érigé en l'honneur de Baudelaire au Cimetière Montparnasse, mais qui sait que le cadavre du poète a été déposé dans un caveau de famille à quelques dizaines de mètres de là? Bien peu de gens : cela est oublié puis ignoré quand l'image du dieu se dresse dans la

(1) A quelques exceptions près : cf. John F. Kennedy à côté duquel, au *Arlington Cemetery* (Washington), son frère Robert a été enterré. Toutefois, il nous paraît plus juste de dire ici que c'est le clan Kennedy qui est divin et que certains de ses éléments sont des *martyrs*.

pierre, ailleurs, immense, surhumain. Le dieu « vit » dans un enfer de solitude, terrible aboutissement auquel conduit la réalisation de l'unicité absolue du sujet (cf. chapitre 28). Fondamentalement, peu importe le lieu de son « corps » : ce sujet-là est partout. Le sujet divin est sans limites, il n'a plus rien d'humain. Il est multiple, il se dédouble à volonté : ici et là on lui construit un mémorial et cela suffit pour actualiser son éternelle présence en plusieurs endroits à la fois. Ainsi, le mémorial de Lincoln, de Jefferson ou de Baudelaire, prestigieux cénotaphe, *n'est jamais un tombeau vide!*

Au dieu, on construit un temple à l'intérieur duquel on l'enferme dans sa solitude sacrée : de ce point de vue, le tombeau du célèbre patriote italien Giuseppe Mazzini (1805-1872), érigé au Cimitero di Staglieno, à Gênes, est un parfait exemple. Comme encastré dans la roche, dans la profondeur d'une caverne, un temple grec de style dorique s'élève; sur son fronton se trouve sculpté le mot *MAZZINI*. Devant ce temple s'étend un espace protégé du public par de fortes grilles et dans cet espace, *hors du temple*, se trouve, simple dalle surélevée, le tombeau de la femme de Mazzini. Le dieu est séquestré dans son temple : telle est sa formidable solitude qui se donne à lire à travers cet aménagement de l'espace. Le sens second mais non pas secondaire (connotation) de cette organisation topologique, c'est de hisser, fantasmatiquement, Mazzini hors du temps, à l'origine du monde, ce que se charge d'exprimer le message architectural (la caverne et le style grec du temple), signe de ce projet de signification.

Notre but, au cours de ce bref chapitre, n'est pas de dresser une liste des célébrités déifiées aux quatre coins du monde, pas plus d'ailleurs que nous n'avons dressé de listes des héros et des martyrs célèbres, mais seulement d'envisager cette déification comme étant le stade ultime et inévitable d'une idéologie tout entière appuyée sur le mythe individualiste et dont les productions symboliques au monde des morts ont pour finalité profonde de convaincre et de persuader, au moment même où elles le mythifient, que l'individu en-soi et pour-soi n'est pas un mythe. C'est là le mensonge et l'aporie fondamentales de l'individualisme exacerbé que reflètent si bien les cimetières : c'est sur eux que se développent la fièvre promotionnelle et la concurrence délirante qui caractérisent notre organisation sociale. On considérera donc la production de ces dieux comme le point optimal d'apparition de l'organisation générale du discours funéraire en Occident et de ses contradictions internes car c'est là, plus que jamais, à l'état

« pur » pourrait-on dire, que se donne à lire la stratégie anxieuse des vivants qui vise à conjurer, à n'importe quel prix, toutes les manifestations du devenir.

Nous avons vu par quel système de métaphores la symbolique funéraire s'employait à conjurer le devenir biologique de l'existant, procédant à cette occasion à une première isolation du discours vis-à-vis du réel, son référentiel, et entraînant ainsi sur la voie d'une logique de la fermeture. Avec la déification de l'individu nous découvrons, rétroactivement, une seconde fermeture du système symbolique funéraire contre le réel qui s'en vient redoubler, au niveau proprement sociologique cette fois, la première : après la négation du temps biologique, voici venue la *clôture mythologique* du discours, cette clôture qui se récupère et se maintient pour la deuxième fois au niveau de toute une série de mythes sociaux et religieux. De la famille éternelle aux dieux en passant par l'irréductibilité ontologique de l'individu, l'enfant-ange, le héros et le martyr, les négations du temps biologique et du temps social se succèdent ou se mélangent, toutes liguées contre l'aveu d'un vide référentiel et la reconnaissance du néant, à savoir la limitation ontologique fondamentale de tout existant. C'est donc, par-delà l'Idéologie de la Conservation et la conservation de l'idéologie, tout un *imaginaire de la vie* qui se donne à lire au travers des signes funéraires, lieu d'un monnayage frénétique du cadavre en corps et du corps en mythes, de l'être en un avoir accumulé et éternellement computable! Sous la pression de cet imaginaire, tout ici est objet de mythification, à savoir *la* mort, *le* mort et *les* morts : la mort est un dormir, un partir, un sortir, etc.; le mort est un dormeur, un voyageur, mais aussi un ange ou un héros; les morts, enfin, constituent une véritable société. Ainsi se réalise, au sens proprement anthropophagique du terme, la consommation fantasmatique et définitive de l'altérité radicale qui sépare les morts des vivants.

Nous achèverons ce chapitre par l'analyse d'un paradoxe, paradoxe auquel conduit en toute logique la Société de Conservation dans son entreprise incessante de conversion de l'être en avoir.

Ce paradoxe se trouve matérialisé par le tombeau d'un dénommé Bigsby situé au *Hollywood Cemetery* (Los Angeles). Bigsby est une grande personnalité du monde scientifique, un dieu de la technologie, un héros civilisateur en quelque sorte, puisqu'il a inventé une fusée qui a permis à la conquête de l'espace, ainsi qu'au « génie » militaire, de faire un grand pas.

Cette fusée se trouve reproduite, en marbre blanc, majestueusement dressée sur son tombeau, ce qui confère à ce dernier une allure de plate-forme de lancement (cf. photographie 30). La conversion symbolique en avoir de l'être de Bigsby, c'est la fusée, sa fusée, son être. Quelle est alors, dans ces conditions, l'individualité la plus intéressante, Bigsby ou la fusée?

Indubitablement, c'est la fusée et c'est d'elle que l'on parle et non pas de Bigsby. Sur le tombeau de ce dieu de la technologie avancée, on trouve le texte suivant :

(255) + *first intercontinental ballistic missile of the united states*
+ *first to fly 5 500 nautical miles, november 28, 1958*
+ *first to lift a united states capsule into space*
+ *first satellite to broadcast a message to « the free world »*
+ *first to record a message in space and rebroadcast it to earth.*

Finalement, ce qui est glorifié ici ce n'est pas l'individu Bigsby mais son prolongement matériel, son avoir — qui est aussi un prestigieux avoir national —, la fusée : c'est elle qui fut

+ la première fusée balistique intercontinentale des États-Unis
+ la première à parcourir 5 500 miles nautiques, le 28 novembre 1958
+ la première à porter une capsule des États-Unis dans l'espace
+ le premier satellite à diffuser un message au « Monde Libre »
+ le premier à enregistrer un message dans l'espace et à le renvoyer à la terre ».

Le véritable dieu ici, c'est la fusée elle-même! En fait, on a plutôt l'impression que c'est elle qui a fabriqué Bigsby ou bien encore que c'est elle qui se nomme ainsi : il est écrit *BIGSBY* juste en dessous de ce texte qui ne glorifie pas l'individu « Bigsby » mais la *fusée* « Bigsby »...

Le paradoxe que nous annoncions est alors le suivant : dans cette société où l'individualisme et le désir sans frein de différenciation priment, où l'avoir fonctionne comme matériel distinctif, c'est-à-dire comme support tangible de l'expression de l'originalité irréductible de l'être de l'existant singulier, il peut arriver que le matériel distinctif l'emporte sur ce qu'il distingue,

que l'avoir l'emporte sur l'être de l'existant et soit toute la réalité! Alors, et tel est le paradoxe, l'individu, dans sa soif d'individualisation absolue, *n'existe plus!* Écrasé par son prestigieux avoir, l'individu, dans son être, disparaît derrière lui, est absorbé par lui. Le dieu, en ce cas, si l'on peut dire, se trouve anéanti par sa créature, se trouve déchu.

Finalement, ce qui est conservé, et c'est ce qui se passe objectivement dans tous les cas, ce n'est pas l'être mais l'avoir. Seulement voilà! les hommes croient qu'en conservant leur avoir ils conservent leur être et la course folle pour la possession d'un plus d'avoir, « garante » d'un plus d'être, continue, fièvreusement...

CHAPITRE 32

LA LOGIQUE DE LA DIFFÉRENCE

« Dort-on plus doucement sous un marbre orgueilleux? »

(Elisa MERCŒUR).

« *Pyramide.* Ouvrage inutile. »

(FLAUBERT, *Dictionnaire des idées reçues*).

Il est temps à présent de dégager et de synthétiser l'univers funéraire comme *système de signes,* c'est-à-dire comme totalité formelle structurée et organisée par une certaine logique en vue d'une certaine fin. *Signe,* cela désigne en l'occurrence toute unité signifiante susceptible de remplir, à son niveau, une fonction pertinente dans le cadre d'un processus global de signification. *Système de signes,* cela désigne toute organisation symbolique unitaire et hiérarchisée, toute structure regroupant un certain nombre d'unités signifiantes, grâce à laquelle, de niveau en niveau, peut se réaliser un projet de signification; c'est, par exemple, ce qui se passe dans le cadre d'une langue naturelle donnée du phonème à la phrase, en passant par le monème et le syntagme, chacun de ces éléments constituant une unité signifiante d'un niveau fonctionnel spécifique participant à la réalisation d'un projet global de signification.

Considérer l'univers funéraire comme un système de signes, cela signifie également ne plus le considérer que comme un *système de signifiants,* c'est-à-dire comme un assemblage logique d'*unités formelles,* elles-mêmes composées de certains *traits* définitoires, le tout permettant l'actualisation cohérente du projet de

signification. Dans cette perspective, notre attention doit se porter en priorité sur la nature formelle du système symbolique funéraire, sur les unités formelles qui le composent, sur les *relations* d'opposition et de complémentarité qui définissent fonctionnellement ces unités les unes par rapport aux autres et qui font, précisément, de l'univers funéraire un *système* de signes à part entière.

Se pose alors le problème que rencontre toute activité taxinomiste et fonctionnaliste, à savoir celui de l'établissement rigoureux d'une classification fonctionnelle des formes qui rende compte intrinsèquement de la nature systématique de la totalité à laquelle ces formes appartiennent. Cette totalité, nous le savons, est dominée, en l'occurrence, par la logique de la différence, la logique de la différenciation et de la prestation sociales, qui entraîne des *variations morphologiques* de l'Objet Funéraire pertinentes au niveau de l'approche sociologique de la symbolique funéraire. C'est cette totalité des variations différentielles systématiques dans leur fonction de différenciation sociale des morts qui nous intéresse ici : ce qu'il nous faut donc faire, c'est une *typologie* de ces variations différentielles, une typologie des unités formelles susceptibles d'être marquées d'une variation morphologique sociologiquement *pertinente.*

Le sociolinguiste américain William Labov a fort bien montré comment certaines unités phonématiques, *a priori* neutres et sans signification intrinsèque, dénotaient, à travers les diverses réalisations phonétiques dont elles étaient l'objet (variations), le rang social du locuteur. De fait, certaines variations phonétiques sont issues d'une pratique différentielle consciente des classes dominantes [1] : ainsi, par exemple, tout le monde anglophone emploie le mot *think* — *I think :* « je pense » — mais aux États-Unis celui qui réalise le *th* de *think* en [*t*] se signalera à son interlocuteur comme appartenant à une classe inférieure tandis que celui qui le réalisera en [θ] se signalera comme appartenant à une classe supérieure. De même, tout le monde en Occident mange avec une fourchette mais le fait que l'un la tienne du bout des doigts et que l'autre la tienne à pleines mains est une variation formelle de l'usage de l'objet qui indiquera, par-delà la fonction neutre de l'ustensile, une différence de classe entre le premier manipulateur et le second. De même, le fait que la fourchette

[1] W. LABOV, *The reflection of social processes in linguistic structures,* conférence faite à Boston le 12 avril 1964 à un colloque de la *Eastern Sociological Society,* publiée in *Readings in the Sociology of Language* (J. A. FISHMAN Éd.), The Hague/Mouton, 1968.

soit en inox ou en argent, qu'elle ait un « style » ou qu'elle n'en ait pas, qu'elle soit utilisée tous les jours ou seulement dans les grandes circonstances, etc., constitue autant de variations différentielles en marge de la fonction immédiate de l'objet par lesquelles s'introduit la discrimination, la différenciation sociale.

1. *Le système différentiel classique.*

Nous avions amorcé la typologie des variations différentielles, donc discriminatoires, au niveau du super-Objet (le cimetière) : cf. chapitre 25. Les variations pertinentes dégagées à cette occasion étaient les suivantes :

I.1. *cimetière prestigieux* vs *cimetière non-prestigieux*
I.2. *concession perpétuelle* vs *concession non-perpétuelle*
I.3. *emplacement de la concession*
  a. *1re ligne* vs *2e ligne*
  b. *central* vs *périphérique*
  c. etc.

Toutes ces variations différentielles, ces oppositions pertinentes, se situent au niveau du super-Objet : elles forment la catégorie I. La catégorie II des variations différentielles est celle qui s'applique à l'Objet F. : les premières variations que nous ayons retenues à ce niveau sont de nature dimensionnelle et fonctionnent toutes autour du couple oppositionnel générique

II.1. *grand* vs *petit*

On découvre alors, subsumé par ce couple oppositionnel générique, le paradigme suivant :

II.1.a. *surface au sol*
II.1.b. *profondeur*
II.1.c. *hauteur*
II.1.d. *espace/volume*

La surface au sol (II.1.a.), très directement conditionnée par le prix du terrain, est immédiatement fonction, quant à ses variations dimensionnelles, du pouvoir économique de son propriétaire. Elle est la base géométrique essentielle à partir de laquelle l'Objet entreprend de se définir comme unité formellement signifiante. L'étendue ou la superficie est le premier trait différentiel à partir duquel l'Objet s'actualise comme lieu-signe, comme territoire prestigieux et privé, inaliénable absolument : elle

signale à ceux qui regardent le statut social de son détenteur. Un Objet Funéraire de la taille de celui de Padoue (cf. photographie 18), qui se compose non seulement d'un gigantesque mausolée mais qui en plus s'entoure d'un véritable jardin, présuppose la possession d'une surface, d'un terrain, dont la dimension a avant tout une valeur différentielle, prestigieuse et discriminatoire.

La profondeur de l'Objet (II.1.b.) est un trait différentiel relativement rare et particulier, ne serait-ce que parce qu'étant invisible, il n'est opérationnel qu'en fonction du qu'en-dira-t-on et du maintien de ce dernier (2). Toutefois, lorsqu'on va au Cimetière Montparnasse, à Paris, on ne tarde pas à apprendre que la famille X possède, sous-jacent à un immense mausolée, un caveau de 100 places! De même, nombreuses sont les personnes qui, au village de J., dans l'Yonne, savent que l'ancien maire, M. S., repose à 15 mètres en dessous de la surface du sol, à seule fin de passer outre certaines couches géologiques qui auraient été, de par leur chimie, susceptibles de hâter par trop la décomposition de l'illustre dépouille. Dans le même esprit, on rappellera ici le cas célèbre de ce joueur d'échecs qui s'est fait inhumer seul, au cimetière du Père-Lachaise, dans un caveau de 32 cases! Tout cela ne se voit pas mais se sait.

La hauteur (II.1.c.) est certainement un des traits différentiels les plus usités. Qui peut dire, exception faite des monuments familiaux du type de celui d'Egreville (cf. photographie 25), qu'il a déjà vu l'un à côté de l'autre deux monuments de même hauteur? Il s'agit avant toute chose de se différencier du « voisin », ne serait-ce que par 10 centimètres de plus! S'engage alors une concurrence farouche, impitoyable, quoique tacite, qui n'est pas sans rappeler celle qui opposa naguère à New York les promoteurs du Chrysler Building à ceux de l'Empire State Building où, très vite, le statut fonctionnel des édifices (tours d'amarrage pour les dirigeables du type Zeppelin) fut dépassé pour un paraître, pour le prestige. De ce point de vue, le *Cimitero Monumentale* de Milan — qui mérite bien son nom — est le lieu de reproduction parfaite de ce type de concurrence dans le monde des morts : on y voit se dresser des « buildings » à perte de vue, toujours grands, jamais petits, souvent gigantesques. On indiquera à cette occasion un cas pittoresque, celui de Félix de Beaujour, diplomate de son vivant mais désormais illustre

(2) Par profondeur, nous entendons tout l'espace souterrain occupé par les morts que présupposent de nombreux tombeaux en Occident.

inconnu, qui se fit ériger au Père-Lachaise, dans la première moitié du XIXe siècle, en guise de tombeau, « une colonne en forme de phare haute de 44 mètres. De la Tour Eiffel ou du Sacré-Cœur, on la voit qui surgit de cette zone boisée que forme le Père-Lachaise » (3). Il faut bien voir que la hauteur, en tant que moyen de prestation, a pour avantage considérable de *réduire* les autres monuments, de minimiser les « voisins », d'attirer les regards sur le monument et sur le Nom qu'il porte. Parfois, le gigantisme de la stèle de certains monuments modernes est tel qu'il dénote clairement un autre aspect fonctionnel de ce trait différentiel, à savoir la fonction d'*écran :* il s'agit non seulement de se montrer mais aussi de cacher les autres. La hauteur *cache* et/ou *réduit* les autres tandis que la surface au sol permet de les *écarter,* de les éloigner.

Le volume ou l'espace (II.1.d.) comme trait différentiel résulte de la combinaison des deux traits différentiels précités, la surface et la hauteur. La surface écarte et isole et la hauteur réduit et cache : le volume comme signe est la synthèse tridimensionnelle de ces fonctions différentielles. La forme la plus primitive de cette synthèse nous paraît être la *clôture* qui s'actualise sous la forme de grilles, murs, murets, etc. Elle est le remarquage dans la troisième dimension de la possession d'une surface et délimite du même coup un volume somptuaire. La production la plus achevée de ce volume somptuaire se trouve bien entendu réalisée par le mausolée, cube ou parallélépipède prestigieux, et mieux encore par le redoublement tautologique de la clôture autour du mausolée (cf. photographies 18 et 19), affirmation répétée d'un avoir différenciateur, répétition ostentatoire d'une distribution inégalitaire et discriminatoire de l'espace. On remarquera qu'avec les cimetières-parcs, du fait même de l'aménagement intérieur dont ils sont l'objet (cf. chapitre 26), une autre forme de clôturage, topologiquement floue mais non moins efficace quant à sa valeur différentielle, est rendue possible : elle consiste en l'instauration d'un espace libre, d'un *vide* autour du monument, vide sans limites précises mais au centre duquel le monument isolé, tranquillement à part, surgit somptueux (cf. photographie 24). Par l'isolation du monument, le vide environnant se met à exister et à fonctionner comme espace somptuaire et prestigieux. En fait, dans l'espace funéraire, la concurrence se réalise et se poursuit pour une large part sur la base d'une *possession différentielle de l'espace,* tout comme dans le monde des vivants : aux riches

(3) M. DANSEL, *Au Père-Lachaise,* op. cit., p. 184.

l'espace libre et la « voluminosité » ; aux pauvres l'espace concentrationnaire et la miniature. S'il est vrai, comme le dit Bachelard, que « Le géomètre voit *exactement la même chose* dans deux figures semblables dessinées à des échelles différentes » (4), le sociologue et le sémiologue ne verront certainement pas la même chose dans deux mausolées semblables dont l'un est monumental et l'autre miniature : le second n'est pas seulement une reproduction à une autre échelle mais surtout une *imitation pénurique* du premier. Ici, la variation d'échelle est une variation tout à fait pertinente, grandement signifiante.

Il reste que le paradigme des variations différentielles de l'Objet ne se limite pas à celui de ses variations dimensionnelles : il ne s'agit là que d'un sous-paradigme à l'intérieur du paradigme II. A ce paradigme on ajoutera les *variations matérielles* et les *variations stylistiques* de l'Objet :

II.2. *la matière*
- a. *précieuse* vs *non-précieuse*
- b. *mixte* vs *simple*
- c. etc.

II.3. *le style/la forme*

La matière de l'Objet est aussi un niveau où se proposent de nouveaux arguments différentiels sur le chemin de la prestation sociale des morts. Dans cet « enfer de l'objet unique » (5) qu'est le monde des morts, un trait différentiel n'est jamais supplémentaire mais toujours complémentaire. En marbre, en granit, en pierre de taille, la pierre du tombeau peut être sombre ou claire, lisse et/ou rugueuse, brillante et/ou mate, pailletée ou unie. Pierre, zinc, inox, aluminium, brique, verre, béton, fer, s'entremêlent savamment en vue d'aboutir à une *formule « chimique » unique de l'Objet.* Certains utilisent des carreaux de faïence ou de la mosaïque. Par la matière, ce sont donc les traits différentiels suivants qui se trouvent introduits dans l'Objet, à savoir l'effet de matière, la pesanteur, la couleur, le luxe, la banalité. La matière fait certes prendre corps à l'espace mais, suivant sa qualité et son prix, elle est bien loin de se limiter à cette seule fonction.

Quant au style (II.3) — nous en avons déjà parlé —, en venant informer la matière, en lui donnant une *forme,* une apparence spécifique, il est ce par quoi s'achève la production de l'Objet

(4) G. BACHELARD, *La poétique de l'espace,* op. cit., p. 140.
(5) J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe,* op. cit., p. 29.

singulier, le troisième terme de la formule *II[1(a.b.c.d.) + 2(a. b. etc.) + 3]*. S'il est « ancien », qu'il soit byzantin (cf. usage de la mosaïque), grec ou pharaonique, il sera, comme le dit très justement Jean Baudrillard, le signe de « la réussite sociale qui se cherche une légitimité, une hérédité, une sanction « noble ». Il sera donc le fait de classes privilégiées à qui il importe de transmuer leur statut économique en grâce héréditaire » (6). D'autres, par contre, choisiront le style « moderne », futuriste ou *design*, signalant ainsi leur volonté de se situer à la pointe du progrès et manifestant que l'avenir leur appartient (7). D'autres encore ne choisissent pas leur style mais se le voient imposer par le Grand Catalogue des thanatopracteurs (cf. chapitre 34) : c'est alors le style « standard ». D'autres enfin imitent la stylistique des dominants sans y parvenir vraiment jamais. Ainsi, du style « ancien » au style « moderne », en passant par le « standard » et l'imitation, c'est toute une gamme de discriminants formels qui vient s'ajouter aux traits différentiels précédents et enrichir la panoplie de signes qui préside à l'actualisation symbolique de la logique de la différence.

Reste, pour achever le paradigme II des traits différentiels, à adjoindre le sous-paradigme des *éléments de composition interne* comme le *portrait*, le *texte* et autres symboles (médailles, palmes, décorations, etc.). Alors s'offre à nous, sinon dans sa totalité, du moins dans son ensemble, le système sémiologique grâce auquel la logique de la différence s'actualise :

I.1. *cimetière prestigieux* vs *cimetière non-prestigieux*
I.2. *concession perpétuelle* vs *concession non-perpétuelle*
I.3. *emplacement de la concession*
  a. *1re ligne* vs *2e ligne*
  b. *central* vs *périphérique*
  c. etc.
II.1. *Objet F. grand* vs *Objet F. petit*
  a. *surface au sol*
  b. *profondeur*
  c. *hauteur*
  d. *espace/volume*
II.2. *matière de l'Objet F.*
  a. *précieuse* vs *non-précieuse*
  b. *mixte* vs *simple*
  c. etc.

(6) J. BAUDRILLARD, ibid.

(7) Le maire de J., celui qui repose à 15 mètres sous terre, a choisi, impérial, le style « napoléonien », la forme « tombeau de l'empereur ». Nous ne prétendons pas ici, cela va de soi, énumérer tous les styles mais seulement suggérer comment, à son tour, le style intervient comme trait différentiel.

II.3. *style/forme de l'Objet F.*
  a. *ancien/moderne* vs *standard*
  b. *original* vs *imité*
  c. etc.
II.4. *éléments de composition internes présents* vs *absents*
  a. *le portrait*
  b. *le récit/le commentaire*
  c. *FN + LN/fn + LN/LN/FN*
  d. autres symboles

C'est de ce système que se dérive *la formule de construction unique de l'Objet Funéraire*, l'Objet singulier et différent. Il va de soi, dans le cadre du système différentiel classique, que la prestation sociale optimale des morts s'obtient par la syntagmatisation des paradigmes I et II, c'est-à-dire par l'accumulation ostentatoire des traits différentiels *positifs* dans l'espace de la représentation, par leur actualisation simultanée : à partir de ce point optimal de la prestation se dessine alors, très logiquement, toute une hiérarchie, tout un ordre des prestations possibles sur la base de repères proprement formels.

2. *Usage paradoxal du système différentiel classique*

Les classes privilégiées n'ont de cesse de trouver de nouveaux moyens de différenciation sociale et cette perpétuelle insatisfaction les conduit sur la voie du paradoxe, à savoir à *l'utilisation positive des traits différentiels négatifs* des paradigmes I et II. Cet usage mène à ce que Jean Baudrillard appelle le « paradoxe de la valeur » (8), c'est-à-dire à ce stade de la prestation sociale où *le dénuement fait riche*. Au niveau du paradigme I, cette pratique paradoxale consiste, par exemple, à jouer ostensiblement la carte du dénuement en choisissant comme lieu de sa « dernière demeure » un humble cimetière de campagne. Ce choix n'est ni rare ni marginal : de nos jours, dans la Région Parisienne, nombre de tombeaux de familles citadines « parvenues » fleurissent dans les cimetières de campagne et ce corrélativement au développement des résidences secondaires. Alors, par cette intégration ostentatoire à l'humilité d'un cimetière de campagne d'une famille citadine, le dénuement fait riche : cette inscription du groupe familial dans le dénuement non-ostentatoire de l'univers funéraire rural est originale et singulière et fonctionne d'emblée comme *trait différentiel*. Dans cette perspective, on notera que si Gaston

(8) J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, op. cit., p. 80.

Doumergue a élu domicile au Cimetière Montparnasse, Charles de Gaulle, lui, a préféré l'humble cimetière de Colombey-les-deux-Églises et Georges Clemenceau Mouchamps-le-Colombier où il repose à flanc de coteau, près d'un grand cèdre, au pied duquel coule la rivière du petit Lay.

Cet usage paradoxal du système différentiel classique se retrouve également au niveau de l'Objet F. Ainsi, par exemple, la non-hauteur (II.1.c.) peut également remplir une fonction différentielle : au gigantisme peut s'opposer la platitude volontaire et ostentatoire d'une simple dalle; à la verticalité des stèles, des pyramides, des obélisques et autres colonnes peut s'opposer, insolite, l'horizontalité d'une « humble » pierre tombale : ce qui compte, c'est la différence *contextuelle*. Au cimetière militaire d'Arlington, à Washington, le tombeau Kennedy est plat : il est composé de pavés de granit de tailles inégales entre lesquels a poussé une sorte de lichen. Intégrée à cette surface pavée, placée au centre, se trouve, horizontale, une petite plaque noire sur laquelle est gravée l'épitaphe, un texte sans commentaire ni récit ni portrait, une épitaphe standard :

(256)

Au cœur d'un univers essentiellement composé de stèles blanches uniformes et de quelques autres monuments, le tombeau Kennedy s'offre ainsi « humblement » dans sa différence, tout à la fois conforme à la « sobriété » de l'esthétique militaire et insolite par sa configuration et son organisation simple en regard de la dimension mythologique du martyr qu'il contient.

Toutefois, cet usage paradoxal du système différentiel classique n'est paradoxal qu'en apparence — mais c'est ce qui importe! —, c'est-à-dire qu'il feint de l'être. L'humilité géométrique et textuelle du tombeau Kennedy est toute relative : elle se trouve contredite dans les faits par la surface au sol (II.1.a.), fort importante, qu'occupe le tombeau ainsi que par l'emplacement de la concession (I.3.) à l'intérieur du cimetière, à savoir située sur le bord d'une allée (I.3.a.) dans les hauteurs du parc funéraire, sur une colline (I.3.c.). En bas, dans la plaine, dans ces champs composés de stèles blanches uniformes, les hommes; en haut, sur

la colline, plus près du ciel, les chefs. A ces traits différentiels qui s'en viennent contredire l'humilité initiale du tombeau, on doit ajouter que le cimetière d'Arlington est un cimetière prestigieux (I.1.) et que sur le tombeau Kennedy brûle en permanence une flamme style « tombeau du soldat inconnu », ce qui est pour le moins un élément de composition interne (II.4.d.) somptuaire et différenciateur, dès lors que le soldat en question n'est plus un inconnu. En fait, l'usage paradoxal du système différentiel classique est un usage partiel, un simulacre, et c'est pour cette raison qu'on peut parler ici de *dénuement ostentatoire :* cette humilité-là se corrige d'elle-même par des traits différentiels du système classique afin de *paraître* humble et d'*être* néanmoins prestigieuse!

Et n'a-t-on pas parlé dans les journaux du tombeau « tout simple » d'Aristote Onassis alors même que cette humilité funéraire du grand armateur grec se trouve contredite par le fait que son « humble » tombeau se trouve sur une île — ce qui est déjà un trait différentiel — et que cette île appartient à Aristote Onassis dont c'est, en définitive, le véritable et gigantesque tombeau? Le dénuement ostentatoire est une des formes les plus sophistiquées et insidieuses de la prestation sociale. De l' « humilité » monumentale de certains mausolées au dénuement ostentatoire de certains tombeaux, c'est toujours la même logique qui est à l'œuvre, différentielle, discriminatoire, concurrentielle et ségrégationniste.

Le dénuement ostentatoire n'est pas un terme de plus à l'intérieur des paradigmes du système différentiel classique mais le fait d'une exploitation particulière de ce système : il procède du mélange subtil des traits différentiels positifs et négatifs contenus par le système; ce qui engendre une humble apparence et une réelle contradiction contre le paraître et l'être. Le dénuement ostentatoire n'est donc qu'une variante paradoxale de l'ostentation en général : il est issu d'une utilisation *rusée* du matériel distinctif proposé par le système différentiel, son utilisation sans ruse consistant à accumuler — syntagmatisation des paradigmes du système — un nombre maximum de traits différentiels positifs.

On peut alors, pour achever cette réflexion sur la logique de la différence dans le monde funéraire, s'interroger sur son étendue. Touche-t-elle tous les domaines de l'expression funéraire? Il est certain, dans tous les cas, que c'est par elle, sous sa pression, que l'actualisation symbolique des grandes métaphores revêt des allures pour le moins originales et grandiloquentes : cf., par

exemple, pour ce qui est de l'actualisation de la métaphore de la mort-sommeil, la photographie 6. C'est encore par elle que la manifestation des types sociaux essentiels prend des formes tout à fait spectaculaires : cf., par exemple, en ce qui concerne la représentation de la famille, photographies 25 et 26. On pourrait croire que les enfants échappent à son influence : il n'en est rien et il suffit pour s'en convaincre de regarder les photographies 15, 20 et 29. De même, sitôt sortis des cimetières militaires, nous trouvons la survie symbolique des soldats déterminée par la logique de la différence : au *Petersfriedhof* de Salzburg, l'un d'eux a donné à son tombeau, prestige de l' « ancien », comme un relent de Saint Empire Romain Germanique en dressant dessus la sculpture d'un soldat romain à la cuirasse étincelante tandis qu'un autre, à Paris, au Cimetière Montparnasse, a préféré donner à sa dernière demeure une tonalité « Table Ronde » en érigeant sur elle l'image de pierre d'un preux chevalier nanti de ses légendaires accessoires, la cape et l'épée...

Il n'y a, *peut-être*, qu'un type de cimetière qui « a retrouvé, de nos jours, le caractère propre de l'ancien Campo Santo, lieu sacré où l'individualisme s'efface devant l'égalité collective — c'est le cimetière militaire »(°). Cette égalité collective n'est souvent, quoique glorifée *a posteriori*, qu'une égalité formelle, contrainte et concédée face à un cas de force majeur, à savoir l'inhumation d'une multitude de cadavres anonymes, non-identifiés après les batailles. Dans de nombreux cimetières militaires, dès que l'identité des morts n'a pas été perdue, on s'est empressé d'inscrire sur les croix les *grades* des défunts. Peut-on alors encore parler ici d'égalité collective des hommes dans la mort?

Si l'on veut bien admettre que la logique de la différence détermine, fondamentalement, dans des proportions diverses, les productions symboliques des diverses régions du monde funéraire, il n'est pas douteux qu'elle soit partout, sinon à l'œuvre du moins à l'affût... Et puis cet « ancien Campo Santo » dont parle Robert Auzelle n'est-il pas un mythe? A-t-il jamais vraiment existé? Tout cela paraît si loin! Nous avons vu que très tôt en Occident cette égalité de rêve des hommes dans la mort s'est fissurée avec l'apparition des premières formes de discrimination : aux riches et aux puissants le sarcophage et l'inhumation dans l'église; aux pauvres l'inhumation véritable, hors de l'église, à même la terre. Il y a mille ans que la logique de la différence est née.

(°) R. AUZELLE, *Dernières Demeures*, op. cit., p. 145.

QUATRIÈME PARTIE

AVENIRS DE LA SOCIÉTÉ DE CONSERVATION

« *Aux abords de ce champ fermé, au-delà de l'image réifiée, à la lisière du symbole, se constitue une conscience muette.* Cette conscience se signifie constamment. »

(Jean ZIEGLER, *Les vivants et la mort*).

CHAPITRE 33

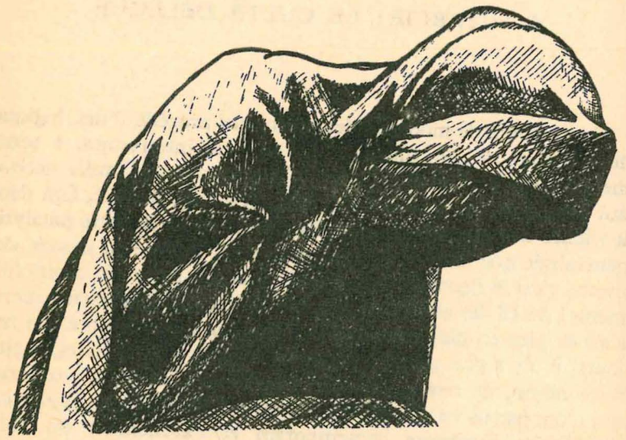
L'AUTARCIE : LE CULTE DÉLÉGUÉ

Dans ce monde moderne des morts qui procède d'une logique de la fermeture (cf. chapitre 23), tout est interrompu, à commencer par la relation au réel. Dans ce monde, nulle action, nul processus, nul dynamisme : tout est arrêté, pétrifié, figé dans le silence de l'éternel sommeil. La phase ultime de cette paralysie généralisée que la Société de Conservation impose au monde des morts, c'est le figement et la pétrification du culte des morts lui-même ! Au fil des années, la relation directe des vivants aux morts s'est de plus en plus estompée et a fini par s'interrompre. De nos jours, il n'y a plus guère de relation visuelle aux morts et, à plus forte raison, de relation tactile : nombreuses sont les personnes qui n'ont jamais vu un cadavre de leur vie. Déjà, avec l'apparition de l'Objet Funéraire contemporain et l'avènement du culte moderne des morts, culte de l'Objet, la relation aux morts s'est trouvée fondamentalement et radicalement médiatisée : entre les vivants et les morts s'est interposée la représentation symbolique, l'écran des désirs. L'aboutissement ultime de ce type de médiation, c'est *la représentation du culte des morts lui-même.*

La baisse de fréquentation des cimetières, particulièrement dans les villes, va de nos jours croissant : c'est un fait indubitable dont on ne peut nier l'importance. Dans la perspective qui est la nôtre, il nous paraît intéressant d'apporter quelques éléments de réponse à l'explication de ce phénomène sur la base seule de l'analyse des représentations funéraires.

Le monde des morts est une société du spectacle et cette détermination spectaculaire l'a conduit à produire un étrange paradoxe : mêler des représentations des vivants aux représenta-

tions des morts (1). Dans le monde moderne des morts, que sont devenus les vivants? Un *public*. Représenter les vivants au monde des morts, avec les morts, c'est donc, en premier lieu, représenter le public lui-même, l'intégrer au spectacle et englober dans la même théâtralité les morts et les vivants, l'émetteur et le destinataire, l'acteur et le spectateur. Mais, en second lieu, cette spectacularisation du public, cet englobement symbolique des vivants et des morts dans une même théâtralité, a pour conséquence, étant une médiation supplémentaire introduite à l'intérieur de la relation entre les vivants et les morts, *de désengager les vivants vis-à-vis des morts en confiant à leur propre représentation le soin de respecter l'engagement cultuel.*



Montparnasse

Se trouvent alors représentées, outre des attitudes cultuelles traditionnelles comme l'offrande, le recueillement, le désespoir (cf. photographie 31) et les pleurs (2), des *relations érotiques* au mort qui sont, de nos jours, sinon totalement abandonnées, l'objet

(1) C'est déjà ce qui se réalise au Moyen Age avec l'usage des *pleurants*, ces statues dans l'attitude d'une personne qui pleure, qui soutiennent parfois le gisant.

(2) H. de NICOLAY/E. SERVIER, in *Traverses/1*, op. cit., p. 94 : « Les statues allégoriques en larmes témoignent de la souffrance de ceux qui ont perdu un être cher »... Non seulement elles *témoignent* de la souffrance des vivants mais aussi *l'assument* : cette souffrance est une souffrance déléguée, confiée, en quelque sorte, à sa représentation.

d'un refoulement croissant : c'est notamment le cas de la pratique du *baiser au mort*. On pourra ainsi trouver représentés :

Gênes

— *le baiser de la femme vivante à l'homme mort ;*

ou bien l'inverse,

— *le baiser de l'homme vivant à la femme morte* (cf. photographie 32);

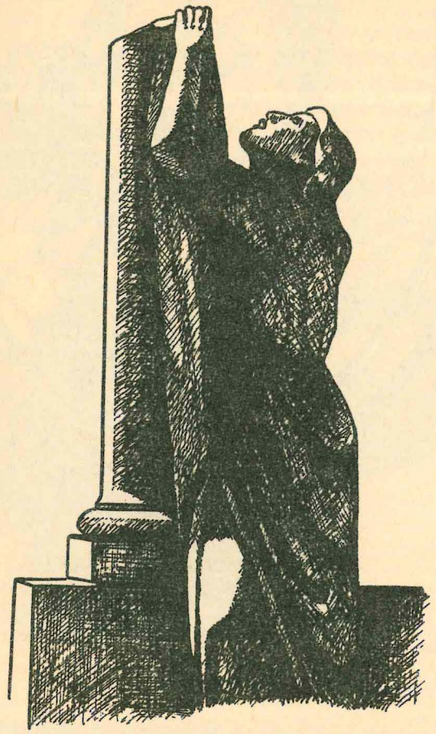
ou bien encore

— *le baiser de l'enfant* (signifiant de la génération) *à l'Ancêtre défunt* (signifiant de l'Origine);

ou bien enfin, représentation d'une relation déjà médiate au mort,

— *la relation sensuelle à l'Objet* (dont la configuration phallique, comme dans le cas du monument de Messine, ne laisse planer aucun doute quant à la nature authentiquement sensuelle de la relation).

Mais l'important, dans tout cela, reste le désengagement fondamental des vivants vis-à-vis de leurs morts que réalise la spectacularisation de la relation cultuelle, la représentation de l'amour et de la fidélité aux morts.



Messine

Ce qu'il faut lire, à travers cette pratique symbolique qui spectacularise les relations entre morts et vivants, c'est *la délégation du culte à sa représentation,* la délégation de l'acte au signe : il y a comme un *transfert* qui s'opère, le transfert du signifié du signifiant originaire (l'acte cultuel) à son signifiant analogique (la représentation de l'acte). Ce n'est plus tant l'acte cultuel qui signifie l'amour et la fidélité des vivants à l'égard de leurs morts que la représentation de cet acte. Cette délégation du

comportement cultuel à sa représentation a une fonction tout à fait déterminante relativement à l'évolution du culte des morts : elle introduit à une *économie de la visite,* à un transfert des responsabilités, à un éloignement tranquille du monde des morts, à un abandon serein et confiant de ce dernier par les vivants.

La création de l'Objet Funéraire a déjà éloigné une première fois la mort et les morts du monde des vivants : la création du culte délégué parachève cet éloignement. En englobant morts et vivants, le culte délégué redouble l'annulation symbolique de l'altérité entre morts et vivants. Le culte délégué, représenté, assure aux morts un public fidèle, des actants qui « pensent » et « agissent » à la place du véritable public : ces actants sont là, toujours, constants, signes infaillibles d'un chagrin sans fin.

Toutefois, les manifestations symboliques les plus fréquentes du culte délégué, qui en confirment la croissante ampleur, sont dans l'ensemble beaucoup plus discrètes mais non moins signifiantes que les représentations spectaculaires de la relation entre morts et vivants qui viennent d'être évoquées. Nous voulons parler ici de ces petites plaques commémoratives qui fleurissent sur les tombeaux (cf. chapitre 23), de ces plaques qui portent de petits textes assurant au mort que si l'on ne peut venir chaque jour ou chaque semaine sur sa tombe il n'est pas oublié pour autant,

(140) *A chaque saison nouvelle*
de fleurs j'embellirai
ta tombe (Notre-Dame de St-Pierre)

de ces petites vierges agenouillées qui inscrivent en permanence, dans l'espace de la représentation, l'image de la prière et du recueillement, de ces multiples témoignages écrits de sympathie (cf. chapitre 28), de l'usage quasi généralisé des fleurs en matière plastique enfin. C'est par l'entremise croissante de tous ces signes que le culte délégué est devenu une véritable institution, une tradition, une coutume.

Une des fonctions fondamentales des fleurs sur les tombeaux est d'être le signe, lorsqu'elles sont fraîches, de fréquentes visites, d'un entretien suivi de l'Objet, d'un culte assumé. Cependant, tant qu'il s'agit de véritables fleurs, naturelles donc périssables, ce signe métonymique de la visite et de la fidélité des vivants, du culte et du souvenir des morts, est par trop éphémère et doit être sans cesse renouvelé : la « géniale » invention des fleurs artificielles, des fleurs non-périssables, est venue combler ce défaut majeur du signe, *dispensant par la même occasion les vivants de*

fréquentes visites. L'important, c'est que rien ne change, que le tombeau soit dans un éternel état de propreté : les fabriquants de chrysanthèmes en matière plastique peuvent regarder l'avenir avec optimisme, et ce d'autant plus que les fleurs artificielles imitent de mieux en mieux les fleurs naturelles et commencent à séduire tout le monde.

Ce qui compte maintenant, ce n'est plus le culte lui-même mais le maintien de l'apparence de culte : en l'absence de fleurs fanées, le culte, artificiellement maintenu par les fleurs en plastique, paraîtra vivace et assumé. Il ne restera plus à cette organisation de l'apparence qu'à résister à la pluie et au vent et pour ce faire d'arrimer solidement les pots de fleurs en plastique au sol, sur la pierre tombale. En ce domaine, comme dans tous les autres, la technique connaissant des progrès incessants, on a été fort loin dans la recherche pour éviter tout renversement inopportun des pots. Ce texte publicitaire, affiché à l'entrée d'une entreprise de Pompes Funèbres, en témoigne :

SPÉCIAL TOUSSAINT!
PLUS de pots de chrysanthèmes renversés sur les tombes.
LE STABLOVENT de par sa conception
assure la parfaite stabilité
de vos pots par tous les temps.

On le voit, des grands ensembles statuaires précités (cf. également à ce propos le monument de la photographie 26) au « Stablovent », en passant par les fleurs artificielles et autres signes imputrescibles, le principe est le même : il s'agit toujours de confier aux signes la responsabilité d'une apparence de culte des morts fervent et maintenu afin que, d'une part, il ne soit pas dit — mais tout le monde est complice — que la famille X abandonne ses morts, et que, d'autre part, les vivants ne se sentent pas trop coupables à la suite d'une absence prolongée sur les tombeaux de leurs morts. Des signes quasi indestructibles sont là pour « témoigner » de la fidélité et de l'amour constants portés par les vivants à leurs morts!

Mais il y a plus important encore. L'abandon progressif des cimetières et donc du culte des morts peut s'expliquer, pour une part, à partir du développement du culte délégué : l'univers funéraire, en intégrant à ses représentations tout autant les morts que les vivants est devenu *un système discursif auto-suffisant, autarcique,* ayant en lui, fantasmatiquement, tout ce qu'il faut pour qu'un discours ait lieu, à savoir des « locuteurs » et des « récepteurs ». Par des signes métaphoriques et métonymiques,

par des empreintes indestructibles de leur passage, les vivants, sans y être, sont toujours présents dans le monde des morts : par le biais d'une représentation englobante et stable, le dialogue entre morts et vivants, autonomisé, se poursuit, toujours égal à lui-même, contractuel, imaginé, livré à lui-même, en marge du monde des vivants, abandonné. Quant à l'entretien minimum des tombeaux et des cimetières nécessaire au maintien de l'apparence, l'administration des cimetières fournit des fonctionnaires spécialisés, des agents d'entretien, anonymes et discrets. Alors, la boucle est bouclée : lorsque les vivants, de temps en temps, s'en viennent sur les tombeaux de leurs morts, rien n'a changé sous le soleil des cimetières.

CHAPITRE 34

L'ANÉMIE : L'OBJET ATROPHIÉ

Si dans certains pays d'Europe occidentale, en Italie et en Allemagne notamment, l'architecture et la sculpture funéraires se trouvent être encore en pleine période de créativité, ne serait-ce que parce qu'un certain artisanat funéraire a réussi à se maintenir (tailleurs de pierre, sculpteurs, etc.), il est d'autres pays où à la créativité du XIXe siècle a succédé la monotonie, la stérilité. Cette stérilité résulte, pour une part, de la véritable prise en force du marché par les grandes entreprises funéraires se livrant à la *production industrielle* des monuments ; mais elle résulte aussi, cela n'est pas douteux, d'une sorte d'*indifférence* croissante des vivants à l'égard de leurs morts. En France, en particulier, ces déterminations historiques se conjuguant, on assiste, depuis la Seconde Guerre mondiale, à quelque chose comme une *anémie* de la sculpture et de l'architecture funéraires d'où l'Objet sort « amaigri » et standardisé : c'est là une trace de plus du processus de désaffection du monde des morts et de leur culte par les vivants, une empreinte supplémentaire de l'abandon.

En France, de nos jours, nombreux sont les gens qui achètent leur tombeau sur *catalogues*. Voici ce que nous avons trouvé dans un de ces catalogues, publié en 1975.

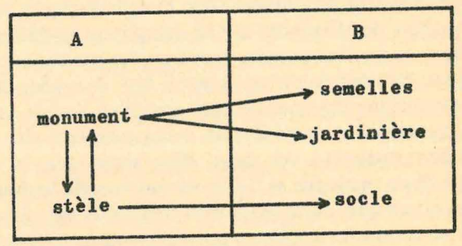
Ce catalogue de 24 pages est conçu comme un *répertoire*. Il se compose de 4 parties : la première est consacrée aux *tombales et monuments sans stèle*, la seconde aux *monuments avec stèles*, la troisième aux *stèles* et la quatrième aux *accessoires*, à savoir les

socles, les *jardinières* et les *semelles* (1). Sur la quatrième page de la couverture se trouvent indiqués les 7 tons de pierre proposés par le fabricant : le ton rouge, le ton noir, le ton labrador (pailleté), le ton gris touraine, etc. Dans les 4 parties précitées, les dimensions, les formes et, surtout dans les parties 2 et 4, les *combinaisons* possibles entre les divers éléments (stèle, monument et accessoires) sont mentionnées. Ces éléments, constituants autonomes ou auxiliaires du tombeau, voient leurs combinaisons possibles définies sur la base d'une logique du type *avec-sans*. Sachant que le monument et la stèle sont des éléments autonomes éventuellement combinables et que les accessoires sont par définition des éléments auxiliaires et dépendants, on obtient alors la hiérarchie de combinaisons suivantes :

1. monument *sans* stèle
2. stèle *sans* monument
3. monument *avec* stèle
4. monument *avec* jardinière
5. monument *sans* stèle *avec* jardinière
6. monument *avec* stèle *avec* jardinière

etc.

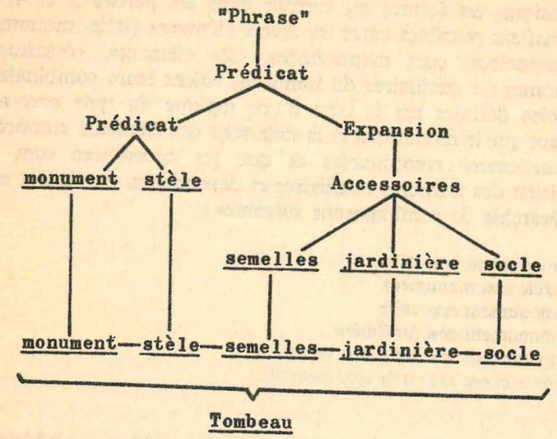
Ceci nous conduit à l'édification d'un tableau combinatoire composé de deux paradigmes : le paradigme des éléments autonomes (A) et le paradigme des éléments dépendants (B). Les flèches y indiquent l'ordre des combinaisons *possibles :*



La logique du *avec-sans* est une logique du *et-ou*. C'est désormais à partir de l'exclusion et de la conjonction de certains

(1) *Socles* = socles de stèles permettant d'augmenter la hauteur du monument ; *jardinières* = bacs de pierre pour fleurs pouvant s'ajouter frontalement au monument afin de l'allonger ; *semelles* = dalles adjacentes d'une longueur de 2 mètres et d'une largeur de 30 à 50 centimètres s'adaptant le long de chaque monument afin de l'élargir.

éléments, rigoureusement hiérarchisés et contraints quant à leur apparition éventuelle, que l'on procède à la construction du tombeau. La conjonction optimale s'obtiendra par la syntagmatisation des paradigmes A et B.



En fait, avec ce catalogue, nous sommes en présence d'une véritable *syntaxe* des monuments funéraires contemporains.

Ce qui est remarquable ici, c'est que, en tenant compte du nombre de variantes dimensionnelles, morphologiques et chromatiques possibles des éléments qui la composent (« déclinaisons »), cette syntaxe ne produit jamais, dans tous les cas et contrairement aux langues naturelles, qu'un *nombre fini de « phrases »*. Cette finitude numérique des monuments possibles a pour implication pratique immédiate et considérable le fait qu'elle exclut d'emblée toute réelle créativité : on peut dire alors que la structure syntaxique de ce catalogue se fonde sur un modèle logique de type markovien en ce que, comme l'a bien montré Noam Chomsky (2), il conçoit et contraint le « locuteur », à savoir le client, à être un sujet *incapable de produire de nouvelles « phrases », en l'occurrence de nouveaux tombeaux*. Ce catalogue, *langage à états finis*, est le fait d'une *grammaire à états finis :* mort de l'artisanat, triomphe de l'industrie!

Le client contemporain doit obligatoirement se plier aux règles grammaticales du catalogue pour pouvoir produire une « phrase »

(2) N. CHOMSKY, *Structures syntaxiques*, Paris/Seuil, 1969, p. 21 et suivantes.

valide. Sorti de ces règles, il n'aura pas de réponse sinon une réponse négative. Le client doit se conformer aux règles édictées par le Grand Entrepreneur pour avoir un tombeau. Il doit également se contenter du nombre restreint de formes qui lui est proposé (3), et il s'y conforme! Il suffit, pour vérifier cela, de visiter les sections nouvelles ou récentes des cimetières français, mornes plaines couvertes de tombeaux accumulés et monotones se distinguant à peine les uns des autres, tous fins produits du Tout-Puissant Catalogue. Cette absence totale de révolte du client et l'affaiblissement corrélatif considérable du désir de différenciation et de prestation sociales des morts ne sont-ils pas les signes certains d'une indifférence croissante des vivants à l'égard de leurs morts, indifférence relative toutefois car favorisée et maintenue par la thanatopraxie industrielle?

Il faut aussi ajouter aux contraintes syntaxiques et morpho-stylistiques véhiculées par le catalogue, des contraintes d'ordre économique : le nombre possible de combinaisons, donc de « phrases », se trouve alors, avec ces dernières contraintes, encore plus réduit pour un grand nombre de « locuteurs ». Sous l'apparence « démocratique » du catalogue se cachent toutes ces contraintes (syntaxiques, morpho-stylistiques, économiques) : elles conduisent immanquablement à une uniformisation toujours plus grande de l'univers funéraire, à la *standardisation* quasi absolue de ses composants.

Que reste-t-il, dans ces conditions, des inspirations thématiques traditionnelles relatives à l'idée même de tombeau? Quelques traces sous la forme de quelques mots que l'on trouve dans la liste des noms donnés aux tombales et aux monuments : au fil de l'index alphabétique, signifiants résiduels d'une idéologie anémiée, on découvre que tel élément a été baptisé *Capitole* et que tels autres ont été baptisés *Élysée, Grand Trianon, Petit Trianon* ou bien encore *Chambord, Chenonceaux, Chinon, Combourg*, etc. Ce sont là les seules formes explicites du thème de la « Dernière demeure » qui ont réussi à survivre. Ne s'offre plus à présent à nous, comparativement au XIX^e siècle et au début du XX^e, qu'un Objet Funéraire au symbolisme *atrophié*.

On notera, pour achever ce bref chapitre, passant à cette occasion de l'analyse de ce genre de catalogue funéraire à l'analyse

(3) 21 formes pour les stèles, 38 pour les tombales et les monuments, 3 pour les socles de stèles, 2 pour les jardinières et 2 pour les semelles. Il en va de même au niveau chromatique : 7 tons.

des épitaphes contemporaines, que c'est dans la même ligne d'atrophie symbolique, appelée par certains « sobriété », que s'inscrit la langue funéraire. Nous avons déjà évoqué, on s'en souviendra, le fait que cette langue, au départ profondément littéraire, s'est peu à peu déverbalisée et détemporalisée. Ces transformations historiques de la langue littéraire au monde des morts ont rempli une fonction spécifique en accord avec l'Idéologie de la Conservation (cf. chapitre 22) mais elles ont également entraîné, à plus long terme, *une réduction considérable de la nature langagière de l'Objet, une atrophie de sa fonction de communication :* la langue funéraire, de son côté, est aussi devenue un langage à états finis. Le temps a disparu de la langue funéraire et, avec lui, le récit. Survient alors la généralisation des énoncés parataxiques comme substitut historique du récit. Et de nos jours, la fréquence des énoncés parataxiques elle-même tend à s'abaisser à son tour : on n'inscrit plus sur le tombeau d'Un Tel.

(130) *Bon époux bon père*

L'ère de ce genre de valorisation du mort semble tout à fait défunte ou sur le point de l'être, du moins dans le nord de l'Europe, et tout se passe comme si un immense silence, à la mesure du refoulement dont les morts sont l'objet dans notre société, était en train de s'installer.

Cette anémie de la symbolique funéraire dans son ensemble a comme un air d'*aphasie*. Au bavardage de jadis succède le mutisme d'aujourd'hui.

CHAPITRE 35

LE FEU : L'INSURRECTION INCINÉRATRICE

En 1963, au Congrès Mondial de l'Incinération, se trouvaient réunis de multiples délégués de diverses confessions qui représentaient plus de 400 millions d'adeptes ! En juin 1964, le Saint-Office se décida à publier une instruction levant enfin l'interdiction de la crémation dans le monde catholique. D'un événement à l'autre, la « rébellion crématiste » s'acheva ainsi en 1964 par un véritable traité de paix mettant fin à une période d'hostilités s'étendant sur plus d'un siècle. La lutte pour l'incinération a en effet commencé au début du XIXe siècle et a acquis une réelle ampleur dans la seconde moitié de ce siècle : après les congrès de Padoue (1869) et de Rome (1871) en faveur de la crémation, le mouvement crématiste s'organisa, tel un parti politique, en fondant des sociétés pour la propagation de l'incinération à Milan (1876), à Paris (1880). L'incinération, souvent d'inspiration anticléricale (francs-maçons), incita alors l'Église romaine à opposer aux crématistes les plus irréductibles la menace d'excommunication (1). Très dogmatique, elle déclara :

« Il faut enterrer les corps des fidèles défunts et leur crémation est reprouvée. Si quelqu'un a ordonné d'incinérer son cadavre, il est défendu d'exécuter cette volonté ; si elle est attachée à un acte juridique (contrat, testament...) on n'en tiendra aucun compte » (*canon 1203*).

Toutefois, en Occident, dans les pays réformés, où une politique suivie de dévalorisation du corps était menée, le mouvement crématiste, interférant à cette occasion dans de nombreuses régions avec les anciennes pratiques incinératrices

(1) R. AUZELLE, *Dernières Demeures*, op. cit., p. 130.

finno-scandinaves, connut un vif succès. Ainsi, historiquement favorisée dans le nord de l'Europe, la crémation est de nos jours le procédé par lequel plus d'un tiers des obsèques se réalisent en Grande-Bretagne, au Danemark, atteignant même plus de 50 % dans certaines agglomérations scandinaves. Mais, et cela est encore plus important, il s'avère que, exception faite des pays hautement traditionnalistes de religion catholique (Espagne, France, Italie, Portugal), *la crémation progresse rapidement à peu près partout en Europe.* Il faut alors s'interroger sur les raisons de ce progrès dont on appréciera l'ampleur à la lecture du tableau ci-dessous qui indique le nombre des incinérés en 1930 et en 1960 dans 12 pays européens :

	1930	1960
Allemagne (de l'Ouest pour 1960)	53 979	66 961 (11,80 %)
Autriche	3 566	5 400 (6,05 %)
Danemark	1 694	13 113 (30 %)
Finlande	211	1 797 (4,50 %)
France	1 146	1 054 (0,20 %)
Grande-Bretagne	4 533	204 034 (34,71 %)
Italie	—	639 (en 1959)
Norvège	1 185	6 445 (20 %)
Pays-Bas	505	3 501 (4 %)
Suède	1 010	19 925 (26,60 %)
Suisse	4 883	12 417 (24,79 %)
Tchécoslovaquie	4 725	30 402 (24,26 %)

En fait, il semblerait que, pour bien comprendre les raisons profondes du progrès de l'incinération (2), il faille se situer d'emblée au-dessus des distinctions d'ordre religieux ou politique qui peuvent déterminer cette pratique et bien plutôt saisir l'expansion crématiste dans le cadre d'une *pratique généralisée de la disparition* (cf. « Esthétique de la disparition », dissimulation du cadavre, image de la mort-sommeil, etc.), la crémation n'étant dès lors qu'une variante de cette pratique. Comme le dit Philippe

(2) En 1975, on a enregistré les pourcentages suivants : en Suisse, 42 % des morts ont été incinérés, au Danemark 46 %, en Grande-Bretagne 60 %! En France, 0,44 %...

Ariès, « L'incinération est d'abord considérée comme le moyen le plus radical de se débarrasser des morts » (3).

Depuis longtemps déjà, les morts en tant que tels ont cessé d'exister dans notre société. Transmués par les signes, ils sont devenus des dormeurs, des voyageurs, des absents, des disparus... Tout, sauf des morts. La grande originalité de l'incinération, dans le cadre de la pratique de la disparition, c'est sa *radicalité :* elle fait d'elle, surtout lorsqu'elle s'achève par une dispersion des cendres sur ce que l'on appelle un « champ du souvenir », le point optimal de la pratique de la disparition. Ici, on n'a même plus besoin de discours et de symboles pour nier le cadavre et la pourriture : il n'y a plus de cadavre, plus de pourriture, plus de morts! Le feu, cet « ultra-vivant » comme dit Bachelard (4), permet de produire de l'ultra-mort, la mort de la mort, une seconde mort (5), la mort des morts. Plus de référentiel, même imaginaire, plus de signe, plus d'*analogon :* le silence et l'oubli sont là, après le grondement sourd du four, lui-même dissimulé. L'incinération, c'est la négation absolue de la mort par destruction rapide des morts mais il ne faut pas que cela soit dit — c'est le propre de la connotation — et les justifications et autres alibis fonctionnels à la pratique crématoire ne manquent pas : l'incinération, ça ne prend pas de place (6), c'est hygiénique, écologique, moderne, économique, symbolique (purification), humble et même réaliste. Il reste que l'incinération est fondamentalement exterminatrice, refoulante, oublieuse, immédiatement dispersante ou réductrice.

De fait, le référentiel, le « corps », est réduit puis déposé dans une urne ou dispersé, et il en va de même pour les signes, à leur tour absents ou réduits. A ce propos, Philippe Ariès rapporte les résultats d'une enquête menée par le sociologue britannique Geoffrey Gorer (7) : dans un « jardin crématoire », dans la « salle du souvenir », où l'on peut accrocher une plaque en souvenir du

(3) P. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident,* op. cit., p. 184 : « C'est pourquoi une femme, dont la mère avait été incinérée et qui jugeait le procédé « plus sain, plus hygiénique », l'a cependant écarté pour son mari, parce que *too final :* elle l'a fait enterrer. »

(4) G. Bachelard, *La psychanalyse du feu,* Gallimard-N.R.F. (coll. « idées »)/Paris, 1968, p. 19.

(5) *Apocalypse,* XX, 14-15 : « Et la mort et le séjour des morts furent jetés dans l'étang de feu. C'est la seconde mort l'étang de feu. » Qu'on se souvienne ici du « traitement » réservé à Marie Jaguelin : cf. chapitre 8.

(6) Sur une même surface de 10 mètres carrés, on peut loger 4 cercueils ou 200 urnes...

(7) G. Gorer, *Death, Grief and Mourning,* New York/1963, Doubleday.

défunt, une plaque seulement, sur 40 incinérations, portant le nom du mort, fut accrochée; 14 autres incinérés eurent seulement leurs noms inscrits sur le « livre du souvenir » et pour les 25 autres, « aucune trace visible n'a été laissée »(8)... A l'évacuation des morts correspond l'évacuation des signes : nul discours, nulle indifférence réelle mais encore et toujours le refus véritable des morts, le silence. Quant à la réduction des signes, il suffit pour la vérifier d'aller se promener dans un Columbarium.

Le Columbarium du Père-Lachaise, dont le crématorium fonctionna pour la première fois en 1889, est un bâtiment ayant des allures de bibliothèque ou de gigantesque fichier (2 étages en surface et 2 étages souterrains) : il est formé de 25 000 cases dont 15 000 sont occupées(9). La première des « qualités » de cette organisation est la quasi *illisibilité* de la majorité des textes gravés sur les plaques obstruant les cases. Le support du texte étant réduit du fait même de la dimension des cases contenant les urnes, c'est la production textuelle elle-même qui se trouve réduite. Le texte est confiné, miniaturisé : produire de l'illisible semble être la finalité inavouée ou inconsciente de ce type d'édifice.

Le texte absent ou le texte miniaturisé, voilà à nouveau l'atrophie des signes, la réduction du texte, réduction qui cette fois passe par la réduction préalable du référentiel lui-même, à savoir le mort : réduction du porte-Nom, réduction du Nom; dispersion du porte-Nom, absence du Nom. Aussi, corrélativement à la pratique crématoire, force est de reconnaître que « l'incinération exclut le culte des cimetières et le pèlerinage aux tombeaux »(10). Après la crémation, lorsque les cendres ne sont pas dispersées, les morts, symboliquement plus que discrets, deviennent illisibles. Ils sont perdus dans la foule immense des alvéoles du columbarium comme peuvent l'être des livres dans les obscurs rayons d'une bibliothèque.

Le texte du columbarium est à l'épitaphe du tombeau ce que le chuchotement est à la parole, c'est-à-dire une voix dont l'un des principaux buts est de ne pas se faire entendre ou, du moins, dont le message ne soit pas compris. Du chuchotement au silence, le silence de la non-communication et du refoulement, il n'y a qu'un pas à faire et que certains font en dispersant les cendres de leurs

(8) P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, op. cit., p. 184.
(9) M. DANSEL, *Au Père-Lachaise*, op. cit, p. 87.
(10) P. ARIÈS, ibid.

morts, en noyant leurs morts dans un silence quasi absolu, silence à peine troublé par le crépitement assourdi du feu « purificateur », silence silencieusement traversé par la fumée du crématoire tout proche.

CHAPITRE 36

L'OUBLI : RETOUR A LA MORT ANONYME ?

Au Moyen Age, on s'en souvient, les morts étaient abandonnés à l'église et peu importait l'identité des défunts : enfouis dans la terre, autour de l'édifice sacré, ils étaient laissés là, anonymes. Aucun symbole, aucun texte superposé au lieu d'inhumation ne venait rappeler leur identité. On peut véritablement se demander si, de nos jours, étrange évolution d'une société qui refuse désespérément la mort et les morts, on ne revient pas à la sépulture anonyme?

Déjà, avec le tombeau de famille, on aurait pu se poser cette question, l'individu venant se diluer dans l'éternité de la famille et son individualité s'estomper derrière le Nom (cf. chapitre 28). Avec l'incinération, nous venons de le voir, on parvient, dans certains cas, à l'abandon total des morts, à la restauration de la mort anonyme : dispersion des cendres et absence de signes. Il existe encore une autre forme de mort anonyme, rencontrée en Hollande, sur laquelle nous allons réfléchir brièvement maintenant.

En Hollande, nous avons trouvé les épitaphes suivantes :

(257) *Hier rust*
PAPPA
1899 1959
en
MAMMA
1899 1972

« Ici repose
PAPA
1899-1959
et
MAMAN
1899-1972 » (Hilversum)

(258) *Vader*
en
Moeder

« Père
et
Mère » (Hilversum)

Si l'on considère le texte 257, on s'aperçoit que le prédicat de l'énoncé, habituellement formé du prénom + du Nom (*FN* + *LN*) ou simplement du Nom (*LN*), est ici *PAPPA* ou *MAMMA*, c'est-à-dire un terme familier, domestique et *commun :* il n'y a plus ici de nom *propre* mais un signifiant parfaitement anonyme hors contexte! Néanmoins, la datation introduit encore à une certaine singularisation du mort en actualisant, si l'on peut dire, le chiffre historique de l'individu, à savoir sa date de naissance et sa date de mort et par conséquent son âge. Par contre, au texte 258, il n'y a plus, ni d'intimité dans la façon de nommer les morts, ni de datation. C'est l'abstraction pure dans le domaine funéraire : le texte se borne à énoncer deux identités *génériques*, celles d'un couple devenu parfaitement anonyme dans la mort; et seuls ceux qui savent qui repose ici peuvent briser cet anonymat. Nous sommes bien là en présence d'un tombeau parfaitement anonyme. Enfin, avec les deux textes suivants, on ne peut plus douter de la réalité de ce phénomène :

(259) *VADER's GRAF* (Hilversum)

(260) *MOEDERS*
GRAF (Klundert)

Ces épitaphes se contentent de dire « Tombe du père » et « Tombe de la mère » : c'est l'anonymat. On peut évidemment toujours justifier la production de telles formes en disant qu'elles émanent d'un désir de privatisation de la relation entre morts et vivants mais ceci nous paraît être l'alibi d'une démarche plus fondamentale. La véritable fonction de cette pratique de l'épitaphe anonyme consiste bien plutôt à nier ou à refouler la mort de l'Autre en ne le nommant plus. Par cet « oubli » linguistique, par cette dépersonnalisation de l'épitaphe, les vivants, par l'écriture cette fois et non par le feu, ne procèdent à rien d'autre qu'à une

extermination rationnelle et symbolique des morts. Barrée par un terme générique et anonyme, la personnalité disparaît, la fin tragique et inévitable de l'étant *singulier* s'estompe dans la neutralité de l'énonciation.

Il faut bien voir ici que la forme *FN + LN* assurait encore une certaine survie au mort, à savoir une survie symbolique en actualisant en permanence son identité dans la pierre du tombeau. Avec le prédicat anonyme, ce n'est plus le cas : par lui, c'est à une seconde mort de l'individu que l'on parvient, à la *mort linguistique par absence du Nom*.

CHAPITRE 37

L'ESPOIR

A l'issue des quatre brefs chapitres qui précèdent, on peut s'interroger sur l'avenir de la *société des morts* en Occident : le retour à un certain anonymat des morts, les progrès de l'incinération, l'atrophie des symboliques funéraires, la tentation autarcique, ne sont-ils pas autant d'indices relativement à une fin toujours possible du *mythe?*

Les gens, semble-t-il, dans les pays nord-européens surtout, vont de plus en plus rarement au cimetière et certains même n'y sont jamais allés. En France, sitôt passée la grande ruée de la Toussaint, les cimetières sont quasi abandonnés. C'est alors à nouveau le silence, l'affairement discret des agents d'entretien et les objets symboliques conventionnellement déposés par les vivants endimanchés quelques jours auparavant sont là, éparpillés dans un désert. Si la France ne compte que 9 crématoires et 2 en projet, le Royaume Uni en possède 204 : il est ainsi parvenu à exterminer 53,20 % de ses morts en 1970 et 60 % en 1975. A Zurich, l'incinération gratuite est très répandue et l'association locale des crématistes, devenue sans objet, s'est dissoute[1]. Sous la pression de l'insurrection incinératrice, il semblerait que les vivants ne cherchent plus à transformer leurs morts en survivants léthargiques ou en « presque vivants » mais simplement à s'en débarrasser : comme l'a montré G. Gorer, le rite des obsèques, de plus en plus réduit, est devenu avant toute chose un procédé d'évacuation rapide des morts. Que reste-t-il alors de la Société de Conservation?

Parvenu à ce stade ultime de la pratique systématisée de la

[1] L.-V. THOMAS, *Anthropologie de la mort*, op. cit., p. 269, note 2.

disparition, notre société n'embaume plus ses morts pour les nier en tant que tels : pour *se* conserver telle qu'elle se rêve, notre société, que certains voudraient voir devenir une « société de consumation », *consomme* ses morts en les condamnant à une *seconde mort* — c'est ainsi qu'est généralement ressentie l'incinération — qui a pour elle tous les arguments déculpabilisants et sécurisants de la rationalité hygiéniste et urbanistique (2). La pratique de la disparition des morts s'achève par une pratique exterminatrice permettant l'instauration fantasmatique d'un éternel présent, continuellement restauré, dépoussiéré, perpétuellement nettoyé des traces du passé, blanchi. Ce blanc, c'est la *troisième mort* des morts, c'est le non-dit, la censure, le refoulement, l'absence de traces symboliques et de langages renvoyant à eux consécutivement à leur extermination. La Société de Conservation a commencé par supprimer les *mots* faisant obstacle à son projet (*mort, cadavre*) et les a remplacés par d'autres (*sommeil, corps*). Avec la sarcophagie, elle a adapté le signifié à ces signifiants nouveaux et supprimé les morts une première fois. Puis, avec l'incinération, elle a exterminé les morts, elle a exterminé le signifié, l'a supprimé, a supprimé les morts une deuxième fois. Alors, plus de morts, plus de mots; plus de signifié, plus de signifiant : le silence, au pire le chuchotement, *no more.*

Toutefois, cette politique du silence est loin d'être aussi généralisée qu'on pourrait le croire. Le fait qu'elle progresse est indubitable mais on irait certainement un peu vite en besogne en pensant qu'elle est appelée à devenir la seule forme de traitement réservée aux morts. On parle fréquemment de l' « exception » américaine, les États-Unis ayant fait montre d'une résistance inattendue à l'incinération. Mais s'agit-il vraiment d'une exception? Ne s'agit-il pas plutôt d'un renversement des tendances résultant de motivations psychologiques profondes contre lequelles les arguments crématistes ne peuvent rien? Jessica

(2) Toutefois, ces arguments « crématistes » qui mettent en avant les problèmes de l'hygiène et de l'encombrement de l'espace dans les villes se voient, dans une certaine mesure, profondément relativisés par une certaine écologie favorable au parti des « inhumateurs » : « Le professeur Nicoli, par exemple, fait remarquer que la crémation, en réalisant le passage direct du biologique au minéral, qui supprime la protéolyse (décomposition des protéines), appauvrirait l'atmosphère si sa pratique était généralisée » (cf. *J'informe*, nº 2, 21 septembre 1977). Il faut donc rendre à la Nature ce qui lui appartient et ne pas en perturber les lois... Mais alors, il faudrait que, du côté des inhumateurs, on revienne à des formes plus « franches » d'inhumation, à savoir à l'inhumation véritable, à même la terre, sans caveau ni cercueil.

Mitford, dans *The american way of death* (3), a bien montré comment l'incinération, de par sa nature expéditive et, surtout, le silence, l'absence de langage, de mots ou de signes, qui l'accompagne, pouvait entraîner un trouble profond et durable chez les vivants. Hélène Lottin relate le cas d'une femme qui, en France, il y a vingt ans, a perdu un enfant âgé de 5 mois et qui déclare que après avoir été sur la tombe — depuis vingt ans, elle y va plusieurs fois par semaine — *elle se sent mieux* (4)! Cette compensation équilibrante, cette thérapeutique sauvage de la pathologie du deuil, ce réconfort par les signes, l'incinération ne peut guère, quand elle le peut, l'offrir aux vivants. Avec l'incinération, il n'y a plus de tombeau : seulement des cases, des plaques, ou rien. Avec l'incinération, l'Objet Funéraire n'est plus alors *à l'échelle des vivants*, c'est-à-dire, en dernière instance, que les morts ne sont plus à l'échelle des vivants : réduits, miniaturisés, pris dans l'infiniment petit, utopiques même (au sens étymologique du terme) dans les cas de dispersion des cendres, les morts deviennent absolument absents, physiquement inappréhendables sinon comme résidus d'une destruction, indéfinissables, indicibles.

Tout le monde n'accepte pas de se résoudre au silence, c'est-à-dire à faire du mort et de l'après-mort un non-lieu, un quelque chose qu'on ne peut rencontrer, qu'on ne peut « viser » au travers des signes, qu'on ne peut dire et redire, bref, signifier comme présence, comme être-là. Qu'on se souvienne ici, une fois encore, de cette Anglaise, qui, après avoir fait incinérer sa mère, a préféré faire enterrer son mari parce qu'elle jugeait précisément l'incinération trop définitive. L'inhumation, comme nous l'avons déjà dit, a cet avantage phénoménologique considérable qu'elle est une manipulation du « corps » qui fait passer le mort du monde visible au monde invisible sans le transformer, sans le réduire, sans le détruire, sans l'extrader de la *dimension* des vivants, sans le faire *autre* radicalement (cf. chapitre 4) : de fait, de ce mort-là, *inchangé*, « seulement » caché, on peut toujours *parler* — donc empêcher le silence de s'installer! —, on peut toujours à son propos continuer à tenir le *même langage* que pour un vivant et le rêver toujours là, identique, conservé, amortel — rêve qui devient réalité avec la cryogénisation! —. Stabilisé et conservé par les signes, le mort reste indigène à mon univers référentiel et à mon lexique, et mon discours sur lui n'est pas ressenti comme ce qui

(3) J. MITFORD (trad. française), *La mort à l'américaine*, Paris/Plon, 1965.
(4) H. LOTTIN, *Les sépultures d'enfants*, op. cit., p. 64.

s'en vient combler un vide ou un manque mais comme ce qui s'en vient « élucider » un plein ou un plus d'être invisible mais présent.

L'attitude américaine qui consiste à refuser la destruction physique des morts surgit comme une « exception » parce qu'elle vient troubler l'homogénéité d'une aire culturelle définie, mais ce faisant, elle se rapproche, par d'autres voies et selon d'autres impératifs (commerciaux), d'une tradition sud-européenne qui a non seulement survécu à l'insurrection incinératrice mais a aussi continué à se développer selon ses propres principes fondateurs, sarcophagique, mausoléenne, intégrative, mimétique.

La Société de Conservation, « L'époque des m'as-tu-vu-dans-mon-joli-cercueil » (5), est bien loin de rendre l'âme. Au pire, on semble plutôt s'orienter vers une solution mixte où l'incinération, côtoyant l'inhumation, fonctionnera comme une nouvelle forme de différenciation sociale parmi d'autres, comme ultime aboutissement du dénuement ostentatoire, par exemple (cf. chapitre 32), et/ou comme nouvelle forme de discrimination psycho-affective (cf. l'Anglaise qui fait incinérer sa mère et enterrer son mari). L'incinération, ainsi considérée, n'est peut-être jamais, en Occident du moins, qu'un terme de plus dans le paradigme des signes différentiels, une « nouveauté » à l'intérieur du matériel distinctif (6).

Et puis, exception faite, peut-être, de la pratique de la dispersion des cendres sur le « champ du souvenir », « L'opposition entre l'incinération et l'ensevelissement s'efface quand on remarque que l'incinération ne vise pas à détruire *tout* le cadavre : les cendres sont conservées » (7).

(5) G. Brassens, *Les funérailles d'antan.*

(6) Autre nouveauté : la cryogénisation! C'est là une technique récente de conservation mais peut-être déjà morte-née : il n'y a que 26 cryogénisés dans le monde et ils sont tous aux États-Unis... « la congélation de l'ouvrier n'est pas pour demain! Au jour « J » de la résurrection, c'est plutôt du pédégé qui reviendra du froid! » (Cf. *Le Nouvel Observateur*, nº 691, 6-12 février 1978)... Autre forme de la sarcophagie, après le cercueil et l'urne, voici la *cryocapsule*, bourrée d'azote liquide, qui promet « une résurrection jumelée au réchauffement »! Dans l'espoir, non plus du Grand Réveil mais du Grand Dégel, une telle capsule coûterait en France de 10 à 15 millions de centimes pour les frais fixes + 3 000 francs de frais d'entretien par mois... Quatre cimetières américains ont déjà leur *cryotorium*, tout comme ils ont un *columbarium :* Los Angeles, New York, Détroit, Phœnix. Mais, par-delà la nouveauté du procédé, l'important ici est qu'on accède à la conservation somatique *objective ;* et l'on peut penser, si ce type nouveau de sarcophagie se développait, que l'on assisterait à une importante *démétaphorisation* du langage sur les morts, les fictions racontant l'après-mort en termes de conservation étant devenues *inutiles*...

(7) E. Morin, *L'homme et la mort*, op. cit., p. 139.

LISTE DES LIEUX

Cette liste, qui récapitule et précise géographiquement les principaux lieux visités (cimetières, catacombes, édifices sacrés), a une fonction similaire à celle d'un glossaire. Elle se compose de quatre sections (I, II, III et IV) déterminées sur la base d'un critère quantitatif : la population des agglomérations à l'intérieur ou à la périphérie desquelles les lieux visités prennent place.

Section I : villes de + de 500 000 habitants.
Section II : villes de 100 000 à 500 000 habitants.
Section III : villes de 10 000 à 100 000 habitants.
Section IV : villes de moins de moins de 10 000 habitants.

A l'intérieur de chacune de ces sections, le classement des agglomérations est alphabétique.

I. VILLES DE PLUS DE 500 000 HABITANTS

(1) *Bruxelles*, 1 079 000 h., Cimetière d'Ixelles (Belgique).
(2) *Budapest*, 1 985 000 h. (Hongrie).
(3) *Gênes/Genova*, 844 500 h., Cimitero di Staglieno, Ligurie (Italie).
(4) *Lisbonne/Lisboa*, 822 000 h., Cemitèrio Oriental, Estrémadure (Portugal).
(5) *Londres/London*, 3 184 000 h., Kensal Green Cemetery (Angleterre).
(6) *Los Angeles*, 7 000 000 h., Hollywood Cemetery, Californie (U.S.A.).
(7) *Madrid*, 2 764 500 h., Cementerio de la Almuneda o'del Este, Nlle-Castille (Espagne).
(8) *Milan/Milano*, 1 263 600 h., Cimitero Monumentale, Lombardie (Italie).
(9) *Münich/München*, 1 236 000 h., Alter Südlicher Friedhof, Bavière (Allemagne).
(10) *Münich/München*, Id., Ost Friedhof (Allemagne).
(11) *Naples/Napoli*, 1 263 400 h., Cimetière de banlieue proche du Campo Sportivo, Campanie (Italie).

(12) *New York City,* 16 000 000 h., Holy Cross Cemetery dans *Brooklyn* (2 600 000 h.), État de New York (U.S.A.).
(13) *Palerme/Palermo,* 651 200 h., Sicile (Italie).
(14) *Palerme/Palermo,* Id., Catacombes du couvent des Capucins (Italie).
(15) *Paris,* 2 590 771 h., Cimetière Montmarte ou Cimetière du Nord, Département de la Seine (France).
(16) *Paris,* Id., Cimetière Montparnasse ou Cimetière du Sud (France).
(17) *Paris,* Id., Cimetière du Père-Lachaise ou Cimetière de l'Est (France).
(18) *Prague/Praha,* 1 000 000 h., Cimetière Juif, Bohème (Tchécoslovaquie).
(19) *Rome/Roma,* 2 630 500 h., Cimitero Campo Verano, Latium (Italie).
(20) *Rome-Vatican,* Id., Basilique Saint-Pierre (Italie).
(21) *San Francisco,* 750 000 h., Cimetière autour de la mission Dolores, Californie (U.S.A.).
(22) *Stockholm,* 767 000 h. (Suède).
(23) *Washington,* 850 000 h., Arlington Cemetery, Federal district of Columbia (U.S.A.).

II. VILLES DE 100 000 A 500 000 HABITANTS

(24) *Ancône/Ancona,* 107 550 h., petit cimetière à la périphérie de la ville, capitale de la rég. des Marches (Italie).
(25) *Bari,* 345 100 h., Pouilles (Italie).
(26) *Bordeaux,* 271 000 h., Cimetière de « La Chartreuse », ch.-l. du départ. de la Gironde, Aquitaine (France).
(27) *Clermont-Ferrand,* 154 110 h., Cimetière des Carmes, ch.-l. du Puy-de-Dôme, Auvergne (France).
(28) *Cordoue/Cordoba,* 221 000 h., Andalousie (Espagne).
(29) *Corogne (La)/Coruña (La),* 212 000 h., cimetière de la périphérie, Galice (Espagne).
(30) *Dijon,* 150 791 h., ch.-l. du départ. de la Côte-d'Or, Bourgogne (France).
(31) *Florence/Firenze,* 455 100 h., Cimitero del Pinc, Toscane (Italie).
(32) *Forli,* 102 100 h., Emilie-Romagne (Italie).
(33) *Fribourg-en-Brisgau/Freiburg im Breisgau,* 158 000 h., Hauptfriedhof (Cimetière principal), Bade-Würtemberg (Allemagne).
(34) *Haarlem,* 173 100 h., Cimetière Protestant (Hollande).
(35) *Haarlem,* Id., Cimetière Catholique (Hollande).
(36) *Hilversum,* 101 200 h., (Hollande).
(37) *Innsbruck,* 108 550 h., cimetière autour et en face de l'église paroissiale (Pfarrkirche), Tyrol (Autriche).
(38) *Lyon,* 535 000 h., Cimetière de la Guillotière, ch.-l. du départ. du Rhône, rég. Rhône-Alpes (France).
(39) *Messine/Messina,* 269 000 h., Cimitero Monumentale, Sicile (Italie).
(40) *Nancy,* 127 826 h., Cimetière de Préville (canton ouest) ch.-l. du départ. de Meurthe-et-Moselle, Lorraine (France).

(41) *Nantes,* 265 009 h., ch.-l. du départ. de Loire-Atlantique, Pays de la Loire (France).
(42) *Neuchâtel,* 162 500 h., Canton de Neuchâtel (Suisse).
(43) *Padoue/Padova,* 221 400 h., Vénétie (Italie).
(44) *Perugia,* 123 300 h., Ombrie (Italie).
(45) *Pescara,* 110 600 h., Abruzzes et Molise (Italie).
(46) *Reggio nell'Emilia,* 125 900 h., Emilie-Romagne (Italie).
(47) *Salzburg,* 108 100 h., Petersfriedhof, Province de Salzburg (Autriche).
(48) *Séville/Sevilla,* 488 600 h., Andalousie (Espagne).
(49) *Séville/Sevilla,* Id., Cimetière Juif et Cimetière Allemand, mitoyens au précédent (Espagne).
(50) *Strasbourg,* 254 038 h., Cimetière Central, ch.-l. du départ. du Bas-Rhin, Alsace (France).
(51) *Strasbourg,* Id., Cimetière Juif, Alsace (France).
(52) *Venise/Venezia,* 366 800 h., Cimitero San Michele, Vénétie (Italie).
(53) *Villeurbanne,* 122 898 h., Nouveau Cimetière de Cusset, banlieue de Lyon, Rhône-Alpes (France).
(54) *Saragosse/Zaragoza,* 377 000 h., Aragon (Espagne).

III. VILLES DE 10 000 A 100 000 HABITANTS.

(55) *Albi,* 46 613 h., Cimetière des Planques, Tarn, Midi-Pyrénées (France).
(56) *Alcañiz,* 10 000 h., Province de Teruel, Aragon (Espagne).
(57) *Alès,* 44 607 h., Gard, Languedoc (France).
(58) *Aoste/Aosta,* 34 450 h., Piémont-Val d'Aoste (Italie).
(59) *Augusta,* 31 450 h., Sicile (Italie).
(60) *Beja,* 15 700 h., Bas-Alentejo (Portugal).
(61) *Bludenz,* 11 500 h., Vorarlberg (Autriche).
(62) *Böblingen,* 25 000 h., environs de Stuttgart, Bade-Würtemberg (Allemagne).
(63) *Boise,* 72 000 h., capitale de l'Idaho (U.S.A.).
(64) *Cannes,* 68 021 h., arr. de Grasse, départ. des Alpes-Maritimes, Provence-Côte d'Azur (France).
(65) *Casale,* 43 500 h., Piémont-Val d'Aoste (Italie).
(66) *Castelnaudary,* 10 844 h., Aude, Midi-Pyrénées (France).
(67) *Châlons-sur-Marne,* 54 075 h., Marne, Champagne (France).
(68) *Châteauroux,* 51 201 h., ch.-l. du départ. de l'Indre Centre (France).
(69) *Clamart,* 55 299 h., Cimetière Intercommunal, arr. d'Antony, Hauts-de-Seine, Région Parisienne (France).
(70) *Cassino,* 21 600 h., Cimetière Civil, Latium (Italie).
(71) *Cefalù,* 12 800 h., Sicile (Italie).
(72) *Cosenza,* 93 100 h., Calabre (Italie).
(73) *Enna,* 29 200 h., Sicile (Italie).
(74) *Esslingen,* 84 000 h., environs de Stuttgart, Bade-Würtemberg (Allemagne).
(75) *Felanitx,* 11 800 h., île de Majorque, Baléares (Espagne).
(76) *Galway,* 28 000 h., ch.-l. du Comté de Galway (Répub. d'Irlande).

(77) *Giarre,* 20 100 h., 30 km au nord de *Catania,* Sicile (Italie).
(78) *Hagenau,* 25 000 h., ch.-l. d'arr. du Bas-Rhin, Alsace (France).
(79) *Hallein,* 13 350 h., Province de Salzburg (Autriche).
(80) *Huesca,* 26 500 h., Aragon (Espagne).
(81) *Jönköping,* 50 500 h., ch.-l. de province au Sud-ouest de Stockholm (Suède).
(82) *Küssnacht am Rigi,* 12 000 h., Canton de Zurich (Suisse).
(83) *Lens,* 42 000 h., ch.-l. d'arr. du Pas-de-Calais, Nord (France).
(84) *Lienz,* 10 000 h., Ost-Tyrol (Autriche).
(85) *Longwy,* 21 509 h., arr. de Briey, Meurthe-et-Moselle, Lorraine (France).
(86) *Luxembourg,* 77 300 h., capitale du (Grand-Duché de Luxembourg).
(87) *Menton,* 25 271 h., Vieux Cimetière, arr. de Nice, Alpes-Maritimes, Provence-Côte d'Azur (France).
(88) *Merced,* à 65 km env. au sud-est de Modesto, Californie (U.S.A.).
(89) *Montluçon,* 60 000 h., Cimetière de l'Est, ch.-l. d'arr. de l'Allier, Auvergne (France).
(90) *Pantin,* 47 714 h., Cimetière Parisien de, arr. de Bobigny, Seine-Saint-Denis, Rég. Parisienne (France).
(91) *Pesaro,* 77 900 h., Marches (Italie).
(92) *Poitiers,* 74 852 h., Cimetière de la Pierre-Levée, ch.-l. du départ. de la Vienne, Poitou-Charentes (France).
(93) *Pompei,* 22 600 h., Campanie (Italie).
(94) *Rochelle (La),* 75 497 h., ch.-l. du départ de Charente-Maritime, Poitou-Charentes (France).
(95) *Romainville,* 24 139 h., arr. de Bobigny, Banlieue Est de Paris, rég. Parisienne (France).
(96) *Saint-Brieuc,* 54 763 h., Cimetière Saint-Michel, ch.-l. du départ. des Côtes-du-Nord, Bretagne (France).
(97) *Saint-Jean-de-Luz,* 11 305 h., arr. de Bayonne, Basses-Pyrénées, Aquitaine (France).
(98) *San Severo,* 52 200 h., Pouilles (Italie).
(99) *Sens,* 24 563 h., ch.-l. d'arr. de l'Yonne, Champagne (France).
(100) *Serpa,* 11 700 h., district de Beja, Alentejo (Portugal).
(101) *Tarragone/Tarragona,* 46 000 h., Catalogne (Espagne).
(102) *Tarascon,* 10 857 h., arr. d'Arles, Bouches-du-Rhône, Provence-Côte d'Azur (France).
(103) *Thiers,* 17 790 h., ch.-l. d'arr. du Puy-de-Dôme, Auvergne (France).
(104) *Tolède/Toledo,* 40 650 h., Nouvelle-Castille (Espagne).
(105) *Toul,* 15 199 h., ch.-l. d'arr. de la Meurthe-et-Moselle, Lorraine (France).
(106) *Ulm,* 93 300 h., Alter Friedhof, Bade-Würtemberg (Allemagne).
(107) *Ulm,* Id., Neuer Friedhof, Bade-Würtemberg (Allemagne).
(108) *Vallauris,* 13 174 h., arr. de Grasse, Provence-Côte-d'Azur (France).
(109) *Verdun,* 24 716 h., Cimetière civil, ch.-l. d'arr. de la Meuse, Lorraine (France).
(110) *Villemonble,* 28 972 h., Ancien Cimetière, arr. de Bobigny, Seine-Saint-Denis, rég. Parisienne (France).

IV. VILLES DE MOINS DE 10 000 HABITANTS

(111) *Abadin (région de),* cimetière de campagne à 19 km. au Sud-ouest de *Mondoñedo* (cf. 205) (Espagne).
(112) *Abet,* cimetière autour de l'Abbaye d'Abet, à 4 km à l'ouest de *Puyoô* (cf. 131) (France).
(113) *Aguessac,* à 10 km au nord de *Millau,* Aveyron, Midi-Pyrénées (France).
(114) *Albiano,* à 10 km env. au Sud-sud-est de *Ivrea,* Piémont-Val d'Aoste (Italie).
(115) *Algora,* à 20 km au Nord-est de *Gajanejos* (cf. 174) (Espagne).
(116) *Almonacid de Toledo,* à 20 km au Sud-est de *Tolède* (cf. 104), Nouvelle-Castille (Espagne).
(117) *Almuña (région de),* à 6 km à l'est de *Luarca* (cf. 193) (Espagne).
(118) *Almunia (La) de dona Godina,* à 50 km env. au Sud-ouest de *Saragosse* (cf. 54) (Espagne).
(119) *Ampuis,* 1 557 h., arr. de Lyon, Rhône, Rhône-Alpes (France).
(120) *Andorra-la-vella,* 5 500 h., ch.-l. de l'(Andorre).
(121) *Andraitx,* 3 800 h., île de Majorque, Baléares (Espagne).
(122) *Arrifana,* à 30 km au sud de *Porto,* Douro (Portugal).
(123) *Arriondas,* à 7 km au Nord-ouest de *Cangas de Onis,* Province d'Oviedo, Asturies (Espagne).
(124) *Athenry,* cimetière à env. 2 miles de la ville, autour d'une église abandonnée. La ville d'Athenry est située à env. 15 miles à l'est de *Galway* (Rép. d'Irlande).
(125) *Athlone,* 10 000 h., cimetière à env. 3 miles de la ville, sur la route de Roscommon (Rep. d'Irlande).
(126) *Ax-les-Termes,* 1 688 h., arr. de Foix, Ariège, Midi-Pyrénées (France).
(127) *Baamonde,* à 27 km au Nord-ouest de *Lugo,* ch.-l. de province, Galice (Espagne).
(128) *Balagne (région de),* tombeau isolé dans la campagne, cas fréquent en Corse (France).
(129) *Bastide (La) de Sérou,* 962 h., arr. de Foix, Ariège, Midi-Pyrénées (France).
(130) *Belgodère,* 511 h., arr. de Calvi, Balagne, Corse (France).
(131) *Bellocq,* agglomération de *Puyoô,* 1 154 h., Cimetière catholique, Basses-Pyrénées, Aquitaine (France).
(132) *Bellocq,* Id., Cimetière Protestant, Aquitaine (France).
(133) *Beringel,* à 14 km à l'ouest de *Beja* (cf. 60), Alentejo (Portugal).
(134) *Bessy-sur-Cure,* 150 h., cimetière autour de l'église, à 3 km d'*Arcy-sur-Cure,* Yonne, Bourgogne (France).
(135) *Borels (Les),* à 30 km env. au Nord-est de *Gap,* Hautes-Alpes, Rhône-Alpes (France).
(136) *Boulou (Le),* 2 921 h., arr. de Céret, Pyrénées-Orientales, Languedoc (France).

(137) *Bransles,* environs d'*Egreville* (cf. 165) (France).
(138) *Brolo,* à 10 km env. à l'est du Capo d'Orlando, Sicile (Italie).
(139) *Buonabitacolo,* à 90 km au Sud-est de *Salerno,* Campanie (Italie).
(140) *Cargese,* 873 h., arr. d'Ajaccio, Corse (France).
(141) *Carlota (La),* à 28 km de *Cordoue* sur la route Cordoue-Séville (cf. 28), Andalousie (Espagne).
(142) *Carolina (La),* à 14 km au Nord-est de *Guarr'oman* (cf. 179) (Espagne).
(143) *Carrickmacross,* ville située à 14 miles à l'ouest de *Dundalk,* cimetière situé sur une colline à tendance relativement « paysager » (Rép. d'Irlande).
(144) *Carrickmacross,* Id., cimetière principal à 1 000 m du précédent, entouré d'un muret surmonté d'une grille (Rép. d'Irlande).
(145) *Cashel,* 3 100 h., cimetière situé sur le « Rock of Cashel », Comté de Tipperary (Rép. d'Irlande).
(146) *Cashel,* Id., cimetière situé autour de « The Church Cathedral of St Jone the Baptist and St Patrick's Rock », Comté de Tipperary (Rép. d'Irlande).
(147) *Castillon-la-Bataille,* 3 102 h., arr. de Libourne, Aquitaine (France).
(148) *Catona,* cimetière de la localité, à 10 km environ au nord de *Reggio di Calabria,* Calabre (Italie).
(149) *Centuri Port (région de),* Moulin Mattei, tombeau isolé, Cap Corse, Corse (France).
(150) *Cham,* 6 500 h., Canton de Zug (Suisse).
(151) *Champniers,* 2 762 h., arr. d'Angoulême, Poitou-Charentes (France).
(152) *Charroux (Vieux-Village de),* 300 h., à 20 km au nord de *Gannat,* ch.-l. de canton de l'Allier, arr. de l'Allier, Centre (France).
(153) *Châtillon-sur-Indre,* 3 731 h., ch.-l. de canton de l'Indre, arr. de Châteauroux, Centre (France).
(154) *Cheroy,* 578 h., arr. de Sens, Seine-et-Marne, rég. Parisienne (France).
(155) *Ciervana,* à 20 km au Nord-ouest de *Bilbao,* Province de Biscaye (Espagne).
(156) *Collesalvetti,* à 15 km à l'est de *Livourne,* Toscane (Italie).
(157) *Compeyre,* à 15 km au nord de *Millau,* Aveyron, Midi-Pyrénées (France).
(158) *Condrieu,* 3 514 h., arr. de Lyon, Rhône, Rhône-Alpes (France).
(159) *Courville-sur-Eure,* 2 040 h., arr. de Chartres, Eure-et-Loire, Centre (France).
(160) *Cresse (La),* à 15 km au nord de *Millau,* Aveyron, Midi-Pyrénées (France).
(161) *Diant,* petit village à proximité de *Voulx* (cf. 273) (France).
(162) *Dordives,* à 10 km au Sud-ouest d'*Egreville* (cf. 165) (France).
(163) *Drumsma,* petit village au Nord-est de *Carrick-on-Shannon,* tombeaux des derniers prêtres enterrés autour de l'église, le cimetière « pour tous » est hors de la ville, autour d'une église également, Comté de Leitrim (Rép. d'Irlande).
(164) *Edgeworthtown,* cimetière fermé délimité par un mur d'env. 1 mètre de haut, ville à 8 miles au Sud-est de *Longford,* ch.-l. du Comté de Longford (Rép. d'Irlande).

(165) *Egreville,* 500 h., arr. de Nemours, Seine-et-Marne, rég. Parisienne (France).
(166) *Épine (L'),* 329 h., cimetière autour de l'église, arr. de Châlons-sur-Marne, Champagne (France).
(167) *Ernée,* 5 447 hab., cimetière autour de l'église, ch.-l. de canton de la Mayenne, Pays-de-la-Loire (France).
(168) *Espina (La),* à 15 km env. à l'ouest de *Rabadiello* (cf. 221) (Espagne).
(169) *Fao,* à 40 km au nord de *Porto,* Minho (Portugal).
(170) *Ferns,* cimetière périphérique, à 10 miles env. au Nord-est de *Enniscorthy,* Comté de Wexford (Rép. d'Irlande).
(171) *Forlimpopoli,* commune de 9 700 h., Emilie-Romagne (Italie).
(172) *Frascineto,* commune située dans la grande banlieue de *Castrovillari,* Calabre (Italie).
(173) *Fügen,* 3 200 h., Tyrol (Autriche).
(174) *Gajanejos,* à 30 km au Nord-est de *Guadalajara,* Province de Guadalajara, Nouvelle-Castille (Espagne).
(175) *Garlin,* 1 085 h., arr. de Pau, Basses-Pyrénées, Aquitaine (France).
(176) *Granard,* cimetière des prêtres autour de l'église, petite ville située à 15 miles à l'est de *Longford* (Rép. d'Irlande).
(177) *Gravelines,* 8 249 h., ch.-l. de canton, arr. de Dunkerque, Nord (France).
(178) *Grémifontaine,* région d'*Épinal,* Vosges, Lorraine (France).
(179) *Guarr'oman,* à 15 km au Nord-ouest de *Linares,* Province de Ja'en, Andalousie (Espagne).
(180) *Hafnarfjörhur,* au sud de *Reykjavik* (Islande).
(181) *Ile Rousse,* 2 465 h., Balagne, Corse (France).
(182) *Iria,* dans la banlieue de *Padron,* à 20 km au nord de *Saint-Jacques-de-Compostelle,* province de la Corogne, Galice (Espagne).
(183) *Jaca,* 9 000 h., province de Huesca, Aragon (Espagne).
(184) *Jemeppe-sur-Sambre,* 5 000 h., province de Namur (Belgique).
(185) *Jouy,* à 5 km au Sud-ouest de *Cheroy* (cf. 154) (France).
(186) *Jugon,* 415 h., ch.-l. d'arr. de la Gironde, Aquitaine (France).
(187) *Kaysersberg,* 2 979 h., arr. de Ribeauvillé, Haut-Rhin, Alsace (France).
(188) *Kilfenora,* cimetière situé autour et dans les ruines de l'ancienne cathédrale de St Fachtna, à 22 miles au Nord-ouest d'*Ennis,* Comté de Clare (Rép. d'Irlande).
(189) *Killinaboy,* cimetière autour des ruines d'une ancienne abbaye situées à 15 miles au Nord-Ouest d'*Ennis,* Comté de Clare (Rép. d'Irlande).
(190) *Klundert,* au sud du pays, à 20 km au Nord-ouest de *Breda* (Hollande).
(191) *Langon,* 5 665 h., ch.-l. d'arr. de la Gironde, Aquitaine (France).
(192) *Lapalud,* 2 345 h., arr. d'Avignon, Provence-Côte d'Azur (France).

(193) *Liarca,* entre *Navia* et *Luarca,* province d'Oviedo, Asturies (Espagne).
(194) *Ligny-en-Cambrésis,* 2 012 h., arr. de Cambrai, Nord (France).
(195) *Limalonge,* à 55 km au nord d'*Angoulême,* environs de Sauzé-Vaussais/les Maisons-Blanches, (cf. 151) (France).
(196) *Lingolsheim,* 8 287 h., arr. d'Erstein, Alsace (France).
(197) *Lorrez-le-Boccage,* 646 h., arr. de Melun, Seine-et-Marne, rég. Parisienne (France).
(198) *Lumio,* à 10 km env. de *Calvi,* Balagne, Corse (France).
(199) *Magliano Sabino,* à 80 km au nord de *Rome,* Latium (Italie).
(200) *Matrei,* 1 100 h., Ost-Tyrol (Autriche).
(201) *Mehun-sur-Yèvre,* arr. de Bourges, Cher, Centre (France).
(202) *Meunet-sur-Vatan,* à 10 km à l'est de *Vatan,* Indre, Centre (France).
(203) *Mézières-en-Brenne,* 1 232 h., ch.-l. de canton de l'Indre, Centre (France).
(204) *Mittersill,* 3 700 h., province de Salzburg (Autriche).
(205) *Mondoñedo,* 8 000 h., province de Lugo, Galice (Espagne).
(206) *Montmirail,* 3 016 h., arr. d'Épernay, Marne, Champagne (France).
(207) *Mouchamps-le-Colombier* (tombeau de G. Clemenceau), 2 434 h., arr. de la Roche s/Yon, Vendée, Pays de la Loire (France).
(208) *Mouthier,* à 40 km env. au Sud-est de *Besançon,* Doubs, Franche-Comté (France).
(209) *Murato,* 1 031 h., arr. de Bastia, Corse (France).
(210) *Notre-Dame-de-Saint-Pierre,* à 25 km au nord de *Millau,* cimetière dans la cour de l'église, Aveyron, Midi-Pyrénées (France).
(211) *Nottingham (région de),* cimetière de campagne autour d'une église (Angleterre).
(212) *Nuetas,* à 10 km à l'est de *Llanes,* sur le littoral dans les monts Cantabriques (Espagne).
(213) *Pailhas,* à 15 km au nord de *Millau,* Aveyron, Midi-Pyrénées (France).
(214) *Paimpol,* 8 144 h., arr. de Saint-Brieuc, Côtes-du-Nord, Bretagne (France).
(215) *Paley,* à 3 km au Nord-ouest de *Lorrez-le-Boccage* (cf. 197) (France).
(216) *Paulhe,* à 15 km au nord de *Millau,* Aveyron, Midi-Pyrénées (France).
(217) *Piney,* 1 032 h., arr. de Troyes, Aube, Champagne (France).
(218) *Policoro,* à 4 km au sud de *Scanzano* dans le Golfo di Taranto, rég. Basilicate (Italie).
(219) *Puerto Lapice,* à 65 km au nord de *Valdepeñas* (cf. 250) (Espagne).
(220) *Quarré-les-Tombes,* 984 h., ancien cimetière médiéval situé autour d'une église du XV^e^ siècle, Yonne, Bourgogne (France).
(221) *Rabadiello,* à 40 km à l'ouest d'*Oviedo,* région de Cornellana, prov. d'Oviedo, Asturies (Espagne).
(222) *Réchicourt-le-Château,* 982 h., arr. de Sarrebourg, Moselle, Lorraine (France).
(223) *Redondela,* à 14 km au Nord-est de *Vigo,* province de Pontevedra, Galice (Espagne).

(224) *Reichenbach,* à 15 km env. au sud de *Karlsruhe,* Bade-Würtemberg (Allemagne).
(225) *Ribay (Le),* à 20 km au Nord-est de *Mayenne,* Mayenne, Pays de la Loire (France).
(226) *Roppenheim,* au Nord-est d'*Haguenau* (cf. 78) (France).
(227) *Roquefort,* 2 170 h., arr. de Mont-de-Marsan, Landes, Aquitaine (France).
(228) *Rush,* cimetière avec ruines d'église, petite ville à 20 miles au nord de *Dublin,* Comté de Dublin (Répub. d'Irlande).
(229) *Saint-Chély-du-Tarn,* petit cimetière montagnard autour d'une église, au sud de *Mende,* à 10 km au sud de Sainte-Énimie, Lozère, Languedoc (France).
(230) *Saint-Cricq-du-Gave,* à 5 km env. à l'ouest de *Puyoô* (cf. 131) (France).
(231) *Saint-Cyr-en-Pail,* à 5 km env. à l'ouest d'*Alençon,* Mayenne, Pays de Loire (France).
(232) *Saint-Étienne-en-Coglès,* à 23 km au Nord-ouest de *Fougères,* Ille-et-Vilaine, Bretagne (France).
(233) *Saint-Fargeau,* 1 681 h., arr. d'Auxerre, Yonne, Bourgogne (France).
(234) *Saint-Genès de Lombaud,* à 20 km de Bordeaux (cf. 26), Aquitaine (France).
(235) *Saint-Gilgen,* 2 850 h., prov. de Salzburg (Autriche).
(236) *Saint-Jean-le-Vieux,* 1 143 h., ch.-l. d'arr. de Nantua, Ain, Rhône-Alpes (France).
(237) *Saint-Julien-en-Genevois,* 4 336 h., ch.-l. d'arr. de la Haute-Savoie, Rhône-Alpes (France).
(238) *Saint-Rémy-de-Provence,* 8 101 h., arr. d'Arles, Bouches-du-Rhône, Provence-Côte d'Azur (France).
(239) *Saint-Siegmund,* à 10 km env. à l'ouest de *Brunico,* Trentin-Haut-Adige (Italie).
(240) *Saint-Sorlin d'Arves,* petit cimetière autour d'une église, Savoie. Rhône-Alpes (France).
(241) *Sainte-Ramée,* à 15 km env. au Nord-ouest de *Mirambeau,* Charente-Maritime, Poitou-Charentes (France).
(242) *Sallanches,* 5 501 h., arr. de Bonneville, Haute-Savoie, Rhône-Alpes (France).
(243) *Sampans,* à 5 km env. au Nord-ouest de *Dôle,* Jura, Franche-Comté (France).
(244) *San Eufemia,* à 35 km à l'ouest de *Catanzaro,* Calabre (Italie).
(245) *San Flavia,* à 3 km à l'est de *Bagheria,* Sicile (Italie).
(246) *San Giorgio di Nogaro,* à 20 km env. au nord de *Udine,* Frioule-Vénétie-Julienne (Italie).
(247) *San Giustino,* à 40 km à l'est d'*Arezzo,* Toscane (Italie).
(248) *San Stefano di Camastra,* 7 000 h., Sicile (Italie).
(249) *San Vito Chietino,* 3 500 h., Abruzzes et Molise (Italie).
(250) *Santa Cruz de Mudela,* à 20 km au sud de *Valdepeñas,* Prov. de Ciudad-Real, Nouvelle-Castille (Espagne).

(251) *Santa Maria de Huerta,* à 60 km à l'ouest de *Calatayud,* Province de Saragosse, Aragon (Espagne).
(252) *Sapînta,* à 50 km env. au Nord-est de *Satu-Mare,* ville dans le Nord-ouest du pays, proche de la frontière hongroise (Roumanie).
(253) *Sarrance,* 214 h., arr. d'Oloron-Sainte-Marie, Basses-Pyrénées Aquitaine (France).
(254) *Sauveterre-de-Béarn,* 1 369 h., ch.-l. de canton, Basses-Pyrénées, Aquitaine (France).
(255) *Scilla,* 8 000 h., Calabre (Italie).
(256) *Seixas,* à 2 km au Nord-est de *Caminha,* Minho (Portugal).
(257) *Solares (région de),* cimetière de campagne à 6 km à l'est de *Solares,* prov. de Santander (Espagne).
(258) *Stradella,* à 7 km à l'est de *Mantova,* Lombardie (Italie).
(259) *Suzannecourt,* à 5 km env. de *Joinville,* arr. de Saint-Dizier, Haute-Marne, Lorraine (France).
(260) *Tolmezo,* 8 000 h., Frioule-Vénétie-Julienne (Italie).
(261) *Tremuson,* à 8 km à l'est de *Saint-Brieuc* (cf. 96) (France).
(262) *Trinité (La),* 9 545 h., côte orientale de la Martinique (France).
(263) *Tulsk,* à 11 km au nord de *Roscommon* (Répub. d'Irlande).
(264) *Vallon-Pont-d'Arc,* 1 907 h., arr. de Largentière, Ardèche, Rhône-Alpes (France).
(265) *Vaux-sur-Lunain,* à 3 km de *Lorrez-le-Boccage* (cf. 197) (France).
(266) *Venda Nova,* à 30 km au sud de *Coimbra,* Douro (Portugal).
(267) *Vialas,* à 35 km env. au Nord-ouest de *Florac,* Lozère, Languedoc (France).
(268) *Vila Verde de Ficalho,* à 28 km à l'est de *Serpa,* à 3 km de la frontière, Alentejo (Portugal).
(269) *Villa del Rio,* à 54 km à l'est de *Cordoue* (cf. 28), Andalousie (Espagne).
(270) *Villalba (région de),* cimetière de campagne à 4 km à l'est de *Villalba,* province de Lugo, Galice (Espagne).
(271) *Villebéon,* 160 h., 4 km à l'ouest de *Cheroy* (cf. 154) (France).
(272) *Villegenon,* à 45 km au Nord-est de *Bourges* et à 5 km au Sud-ouest de *Vailly,* Cher, Centre (France).
(273) *Voulx,* à 10 km au Nord-est de *Lorrez-le-Boccage* (cf. 197) (France).
(274) *Wépion,* 3 750 h., Province de Namur (Belgique).
(275) *Weyarn,* à 35 km au Sud-sud-est de Munich, Bavière (Allemagne).
(276) *Wicklow,* 3 000 h., cimetière périphérique, Comté de Wicklow (Répub. d'Irlande).

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie se propose de récapituler, à travers quatre rubriques, les principaux ouvrages qui ont été consultés à l'occasion de cette étude sur les cimetières d'Occident.

Ouvrages sur la mort.

P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident,* Paris/Seuil, 1975.
P. ARIÈS, « Mourir autrefois » in *La mort au cœur de la vie,* Strasbourg/Alsatia Colmar, 1976, pp. 23-35.
F. ANDRIEUX, « L'image de la mort dans les liturgies des Églises protestantes » in *Arch. Sc. soc. des Rel.,* 39, C.N.R.S./1975, pp. 119-126.
R. BASTIDE, « Le sens de la mort » in *Échanges* nº 98, 1970.
J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort,* Paris/Gallimard, 1976.
J.-C. CHAMBOREDON, « La restauration de la mort » in *Actes de la recherche en sciences sociales,* nº 2-3, Paris, 1976.
E. M. CIORAN, *Précis de décomposition,* Paris/Gallimard, coll. « Idées », 1966.
L. DOUCET, *La Foire aux cadavres,* Paris/Denoël, 1974.
S. FREUD, « Deuil et mélancolie » in *Métapsychologie,* Paris/Gallimard coll. « Idées », 1968, pp. 147-174.
W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft,* Frankfurt am Main/Suhrkamp Verlag, 1969.
G. GORER, *Death, Grief and Mourning,* New-York/Doubleday, 1963.
F. A. ISAMBERT, « Les Transformations du rituel catholique des mourants » in *Arch. Sc. soc. des Rel.,* 39, C.N.R.S./1975, pp. 89-100.
R. JAULIN, « Morbidité et économie occidentale » in *Traverses/1,* Paris/éd. Minuit, 1975, pp. 29-38.
J.-M. LABADIE, « Le tombeau vide » in *Figures du vide,* Nlle revue de psychanalyse nº 11, Paris/Gallimard, 1975, pp. 223-232.
H. LARCHER, *Le sang peut-il vaincre la mort?,* Paris/Gallimard, 1957.
F. LEBRUN, *Les hommes et la mort en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles,* Paris/Flammarion, 1975.

C. LÉVI-STRAUSS, « Les vivants et les morts » in *Tristes tropiques*, Paris/Plon, 1955, Chapitre XXIII.
R MEHL, *Le vieillissement et la mort*, Paris/P.U.F., 1956.
J. MITFORD, *La mort à l'américaine*, Paris/Plon, 1965.
E. MORIN, *L'homme et la mort*, Paris/Seuil, 1970.
J. OURY, « La psychose, l'institution, la mort » in *Matière et pulsion de mort*, Paris/10/18, 1975, pp. 169-185.
A. PHILIPPE, *Le temps d'un soupir*, Paris/Le livre de poche, 1969.
G. RAIMBAULT, *L'enfant et la mort*, Toulouse/Privat, 1976.
F. RAPHAËL, « La représentation de la mort chez les juifs d'Alsace » in *Arch. Sc. soc. des Rel.*, 39, C.N.R.S./1975, pp. 101-117.
M. SEGALEN, « Rituels funéraires en Normandie » in *Arch. Sc. soc. des Rel.*, 39, C.N.R.S./1975, pp. 79-88.
C. SIMONETT, ΘΑΝΑΤΟΣ, *Ein klein Buch vom Tod*, Zürich/Speer-Verlag, 1945.
E. SWEDENBORG, *Death and After* (A selected series of quotations from the writings of E. S.), London/Swedenborg Society, 1936.
L. V. THOMAS, *Anthropologie de la mort*, Paris/Payot, 1975.
L. V. THOMAS, « Mort et langage en Occident » in *Arch. Sc. soc. des Rel.*, 39, C.N.R.S./1975, pp. 45-59.
J.-P. VERNANT, « La catégorie psychologique du double » (Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double) in *Mythe et Pensée chez les Grecs II*, Paris/Maspero, 1974, chapitre 5.
G. VINCENT, « La Mise en place d'un nouveau type d'autorité. Signification sociologique et interprétation ecclésiologique de la mort du Christ dans le protestantisme » in *Arch. Sc. soc. des Rel.*, 39, C.N.R.S./1975, pp. 147-158.
B. VOGLER, « Attitudes devant la mort et cérémonies funèbres dans les Églises protestantes rhénanes vers 1600 » in *Arch. Sc. soc. des Rel.*, 39, C.N.R.S./1975, pp. 139-146.
O. VOLTA, *Le vampire*, Paris/Pauvert, 1962.
M. VOVELLE, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du Purgatoire*, Paris/Colin, 1970.
M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation*, Paris/Plon, 1973.
M. VOVELLE, *Mourir autrefois*, Paris/Gallimard-Julliard, 1974.
E. WAUGH, *Le cher disparu*, Paris/Laffont, 1949.
J.-P. WILLAIME, « Dieu a rappelé à Lui... » : exclusion de la mort et « mort protestante » dans la société d'aujourd'hui » in *Arch. Sc. soc. des Rel.*, 39, C.N.R.S./1975, pp. 127-137.
J. ZIEGLER, *Les vivants et la mort*, Paris/Seuil, 1975.

Ouvrages sur les cimetières.

P. P. APPENZELLER, « Au Père-Lachaise » in *Connaissance de Paris et de la France*, supplément au nº 30, Paris/Octobre-Novembre 1976.
R. AUZELLE, *Dernières Demeures*, édité par l'auteur en 1965, Imprimerie Mazarine.

R. AUZELLE, *L'art sacré et la mort*, communication de 14 pages faite au séminaire international de Ljubljana du 29-30 juin 1972, non publiée.
R. AUZELLE, *Les cimetières intercommunaux et le sacré*, texte de 10 pages de la conférence faite à la Société de Thanatologie le 24 mai 1973, non publié.
R. AUZELLE, *Du cimetière paroissial au cimetière paysager*, texte de 9 pages de la conférence faite à Aschaffenburg le 6-8 septembre 1973, non publié.
M. DANSEL, *Au Père-Lachaise*, Paris/Fayard, 1976.
J. DORNEICH, *Der Alte Friedhof in Freiburg im Breisgau*, Freiburg im Breisgau/Herder Druck, 1974.
W. FUCHS, « Bestattung, Friedhof und Trauer » in *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main/Suhrkamp Verlag, 1969, IV, a.
D. LIGOU, « L'évolution des cimetières » in *Arch. Sc. soc. des Rel.*, 39, C.N.R.S./1975, pp. 61-77.
M. H. LOTTIN, *Les sépultures d'enfants*, mémoire de Psychiatrie, Lille/octobre 1976, non-publié.
S. M. LYNN, « Cemeteries » in *New Orleans*, New York/Bonanza Books, 1st éd. 1949 by Hastings House, chap. 4.
M. F. NE, I. SHAVIT & M. FABRE, « A propos de cimetières — reflet du monde des vivants » in *Voyages ethnologiques*, Paris/10/18, 1976, pp. 236-244.
H. de NICOLAY/E. SERVIER, « Le cimetière : espace fonctionnel? » in *Traverses/1*, Paris/éd. Minuit, 1975, pp. 91-97.
A. ROSSI/G. BRAGHIERI, « L'azur du ciel », projet d'agrandissement de l'ancien cimetière de San Cataldo, à Modène (Italie), traduit et adapté par H. Bonnemazou, in *Traverses/1*, Paris/éd. Minuit, 1975, pp. 75-79.
J. D. URBAIN, *Syntaxe des épitaphes germaniques contemporaines*, mémoire de linguistique, Paris V (Université R. Descartes)/juin 1976, non publié.
J. VILLOT, *Le cimetière dans la ville française du XIII^e au XV^e siècle*, mémoire d'histoire, Nanterre/1970, non publié.

On notera également que de précieuses informations et d'intéressantes réflexions sur les cimetières nous sont fournies par les ouvrages généraux sur la mort, notamment par ceux de P. Ariès, de J. Baudrillard, de F. Lebrun, de L. V. Thomas et de M. Vovelle.

Ouvrages de linguistique et de sémiologie.

R. BARTHES, *Mythologies*, Paris/Seuil, 1970 (1re éd., 1957).
R. BARTHES, *Éléments de sémiologie* in *Communications 4*, Paris/Seuil, 1964, pp. 91-135.
R. BARTHES, « Rhétorique de l'image » in *Communications 4*, Paris/Seuil, 1964, pp. 40-51.
R. BARTHES, *L'empire des signes*, Genève/Skira, 1970.
R. BARTHES, *S/Z*, Paris/Seuil, coll. « Points », 1976.
J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris/Gallimard, 1972.

E. BENVÉNISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris/Gallimard, 1966.
L. J. CALVET, *Roland Barthes*, Paris/Payot, 1973.
L. J. CALVET, *La production révolutionnaire*, Paris/Payot, 1976.
N. CHOMSKY, *Structures syntaxiques*, Paris/Seuil, 1969.
U. ECO, *La structure absente*, Paris/Mercure de France, 1972.
J.-P. FAYE, *Théorie du récit*, Paris/Hermann, coll. « savoir », 1972.
A. J. GREIMAS, *Du sens*, Paris/Seuil, 1970.
A. J. GREIMAS, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris/Seuil, 1976.
R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, Paris/éd. Minuit, 1963.
W. LABOV, « The reflection of social processes in linguistic structures » in *Readings in the Sociology of Language*, The Hague/Mouton (J. A. Fishman Éd.), 1968.
J. LACAN, *Encore*, Paris/Seuil, 1975.
H. LEFEBVRE, « Éléments d'une théorie de l'objet » in *Opus international*, nº 10/11, Paris/Éd. G. Fall, avril 1969, pp. 16-22.
O. MANNONI, *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris/Seuil, 1969.
L. MARIN, *Études sémiologiques*, Paris/Klincksieck, 1971.
A. MARTINET, « La hiérarchie des oppositions significatives » in *La linguistique synchronique*, Paris/P.U.F., 1970, chapitre IX.
A. MARTINET, *Éléments de linguistique générale*, Paris/A. Colin, 1970.
C. METZ, *Essais sur la signification au cinéma I*, Paris/Klincksieck, 1971.
V. PROPP, *Morphologie du conte*, Paris/Seuil, coll. « Points », 1970.
F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris/Payot, 1971.
Y. S. STEPANOV, « Qu'est-ce que la sémiotique? » in *Sémiotique* nº 81-4, pp. 26-37, Paris/Recherches Internationales à la lumière du marxisme, 1974.
T. TODOROV/O. DUCROT, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris/Seuil, 1972.
T. TODOROV, *Théories du symbole*, Paris/Seuil, 1977.

Ouvrages de philosophie, d'histoire et autres.

H. ATLAN, « Conscience et désirs dans des systèmes auto-organisateurs » in *L'Unité de l'Homme*, Paris/Seuil, 1974, pp. 449-463.
S. AUGUSTIN, *Les confessions*.
G. BACHELARD, *La psychanalyse du feu*, Paris/Gallimard, coll. « Idées », 1968 : 1re éd., 1937.
G. BACHELARD, *L'eau et les rêves*, Paris/José Corti 1976 : 1re éd., 1941.
G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, Paris/P.U.F., 1974 : 1re éd., 1957.
H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* in *Œuvres*, Paris/P.U.F., 1959, pp. 980-1245.
E. CASSIRER, *La philosophie des lumières*, Paris/Fayard, 1966.
G. DEBORD, *La société du spectacle*, Paris/éditions champ libre, 1971.
R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, Paris/Gallimard, coll. « Idées », 1969.
M. ÉLIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris/Gallimard, coll. « Idées », 1969.
P. EVDOKIMOV, *Les âges de la vie spirituelle*, Paris/Desclée de Brouwer, 1964.

E. FAURE, *Histoire de l'Art/L'Art médiéval*, Paris/Le livre de poche, 1964.
P. et B. FAYE/M. TOURNAIRE/A. GODARD, *Sites et sitologie*, Paris/éd. J.-J. Pauvert, 1974.
M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris/Gallimard, 1975.
S. M. GREENFIELD, « Industrialization and the Family in Sociological Theory » in *American Journal of Sociology*, nov. 1961.
A. LATREILLE, *L'Église catholique et la Révolution française*, tome 1, Paris/les Éditions du Cerf, 1970.
C. LÉVI-STRAUSS, « La structure du mythe » in *Anthropologie structurale*, Paris/Plon, 1958, chapitre XI, pp. 227-255.
E. LUCIE-SMITH, *L'Érotisme dans l'art occidental*, Paris/Hachette, 1972.
A. MOLES/E. ROHMER, *Psychologie de l'espace*, Tournay/Casterman, 1972.
J. PIAGET, *La psychologie de l'enfant*, Paris/P.U.F., 1973 (5e édition).
J. PIAGET, *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*, Paris/P.U.F., 1973.
J.-P. SARTRE, *l'Imaginaire*, Paris/Gallimard, 1940.
A. SOBOUL, *Histoire de la révolution française 1*, Paris/Gallimard, coll. « Idées », 1962.
O. SPENGLER, *L'homme et la technique*, Paris/Gallimard, coll. « Idées », 1969.
C. TRESMONTANT, « Les problèmes de la résurrection » in *La métaphysique du Christianisme*, Paris/Seuil, 1968, pp. 613-649.
P. VIRILIO, « Esthétique de la disparition » in *Traverses/7*, Paris/éd. Minuit, 1977, pp. 6-14.

INDEX

P. Alex, 213.
F. Alquié, 125, 131, 140.
Saint Ambroise, 74.
F. Andrieux, 46-48, 50-51, 65, 114.
A. Antunès, 356.
P. P. Appenzeller, 31, 339.
L. Aragon, 405.
P. Ariès, 24, 53, 61, 74, 77, 79-81, 86, 88-90, 92-94, 96-97, 99, 106, 157, 161, 334, 351, 353, 372, 445-446.
Aristote, 150.
R. Asselineau, 22-23.
Athénagore, 49.
H. Atlan, 316-318, 342.
Saint Augustin, 28-29, 60, 74, 89.
R. Auzelle, 19, 29, 42-44, 53-54, 67-68, 74-75, 79, 83, 90-92, 94-95, 116, 151, 158, 332-333, 338-340, 348-350, 354, 357, 359-360, 428, 443.

G. Bachelard, 26-27, 36, 37, 145, 252, 257, 259, 275, 278, 281, 284, 292, 313, 361, 423, 445.
F. Bacon, 20, 136.
M. Barrault, 259.
R. Barthes, 38, 47-48, 61, 67, 102, 136, 141, 144, 152, 203-204, 219, 227, 229, 232, 272, 306-307, 318, 329, 361, 411-412.
R. Bastide, 319.
G. Bataille, 327.
C. Baudelaire, 413-414.
J. Baudrillard, 34, 56, 62, 72, 102, 119, 143, 149, 155, 163, 169-171, 237, 239, 286, 325-327, 330-331, 355-356, 369, 378, 380, 423-425.
F. de Beaujour, 421.
J. D. Benoit, 65.
E. Benvéniste, 36, 126.
H. Bergson, 402, 405.
G. Berkeley, 130-131.
E. Bersier, 45-46, 51.
X. Bichat, 71.
A. Bierce, 122.
Bigsby, 415-416.
Boileau, 275.
H. Bonnemazou, 349.
J. Bosch, 108.
J. B. Bossuet, 127.
G. Braghieri, 349.
G. Brassens, 454.
D. Buzzati, 344-345.

R. Caillois, 288.
L. J. Calvet, 144.
J. Calvin, 48, 50, 60, 65, 82.
A. Canova, 254.
Carpaccio, 110.
E. Cassirer, 118, 141.
Celse, 49.
J.-C. Chamboredon, 57, 75, 101.
J.-C. Chaplain, 383.
Charlemagne, 48.
N. Chomsky, 143, 440.
E. M. Cioran, 72, 88, 239.
G. Clémenceau, 426.
J. D. Cochin, 97.
Colette, 277.
J. Colombe, 108.
A. Comte, 348.
G. de Cordemoy, 134.

L. Couffignal, 311.

M. Dansel, 31, 35, 65, 148, 209, 223, 264, 274, 290, 304, 338, 351, 379, 422, 446.
G. Debord, 257, 287, 305, 321, 330.
R. Descartes, 124, 129-131, 134-141, 175.
J. Dorneich, 64, 83, 297, 351, 358, 373, 382.
L. Doucet, 338.
G. Doumergue, 426.
O. Ducrot, 153.

J. Eckart, 106.
U. Eco, 34, 166, 272.
J. Egen, 120.
M. Eliade, 300.
P. Evdokimov, 106.

D. Fairbanks, 359.
E. Faure, 106-107.
F. Faure, 32.
J. P. Faye, 209.
P. et B. Faye/M. Tournaire/A. Godard, 355.
Th. Filthaut, 244.
J. A. Fishman, 419.
G. Flaubert, 402, 418.
M. Foucault, 337.
J. Fouché, 207, 209, 337.
J. Fourastié, 332.
A. France, 175.
D. François, 210.
Frédéric II d'Autriche, 65.
S. Freud, 23, 99, 142, 311, 314.
W. Fuchs, 235, 344.

C. de Gaulle, 426.
A. Gide, 362.
E. Gilson, 134.
Giotto, 108.
N. V. Gogol, 104.
G. Gorer, 445, 451.
H. Grässel, 357.
T. Gray, 336.
Le Greco, 108.
S. M. Greenfield, 363.
Greffulhe (famille), 372.
Saint Grégoire, 74.
A. J. Greimas, 41, 44, 133, 138, 335, 350.
M. Grünewald, 108.

R. Hachmann, 42-43.
G. E. Haussmann, 351.
G. W. F. Hegel, 105.
M. Heidegger, 123.
Héloïse et Abélard, 31.
E. T. A. Hoffman, 208.
H. Holbein, 221, 238.
F. Hölderlin, 41.

Irénée, 49.
F.-A. Isambert, 111.

W. W. Jacobs, 332.
R. Jakobson, 61, 122, 153, 195, 304, 313-314.
R. Jaulin, 330.
Jeanne d'Arc, 50.
T. Jefferson, 413-414.
Josèphe le Chrétien, 49.
Justin, 49, 141.

F. Kafka, 49.
E. Kant, 62.
J. F. Kennedy, 413, 426-427.
W. Klemm, 208.

J.-M. Labadie, 59.
W. Labov, 419.
J. Lacan, 155, 166, 176.
F. R. de Lamennais, 65.
H. Larcher, 20, 59, 72.
A. Latreille, 65.
F. Lebrun, 57, 65, 80, 82, 84, 97, 109, 111, 116-117.
H. Lefebvre, 355, 360, 368.
G. W. Leibniz, 134.
U. Le Verrier, 316-319.
C. Lévi-Strauss, 34, 42, 61, 238, 361.
G. Leymarie, 275.
P. Leymarie, 213.
D. Ligou, 41, 55, 74-76, 80-83, 89, 92, 113, 118, 334-335, 351, 363.
A. Lincoln, 413-414.
M.-H. Lottin, 77, 151, 266, 391-392, 396-397, 453.
H. P. Lovecraft, 27, 35, 273.
E. Lucie-Smith, 107-108.
M. Luther, 48, 110, 208, 215.
S. M. Lynn, 188, 215, 403.

N. de Malebranche, 134, 141, 176.
A. Malraux, 398.
T. Mann, 347.

O. Mannoni, 132, 175.
L. Marin, 159, 200, 204, 221, 307.
A. Martinet, 72, 136, 210, 364.
K. Marx, 136.
G. Mazzini, 414.
R. Mehl, 126.
E. Mercœur, 418.
M. Merleau-Ponty, 131, 137.
A. Métraux, 44.
C. Metz, 37, 224, 297.
J. Mitford, 453.
A. Moles/E. Rohmer, 169, 254-255, 259, 353-354, 374.
Molière, 173.
T. More, 20.
E. Morin, 15, 33, 45, 60, 64, 71, 73, 83, 101, 105, 115, 127, 161, 178, 309, 454.

H. de Nicolay/E. Servier, 327, 356, 432.
F. Nietzsche, 113, 375.

A. Onassis, 427.
M. Oraison, 264.
Origène, 49, 69.
J. Oury, 342, 347, 350.

B. Pascal, 20, 208, 229.
A. Philippe, 123, 128.
Philippe le Hardi, 157.
Philippe Pot, 159.
J. Piaget, 295, 314.
C. Pigeon, 222.
Platon, 39.
E. A. Poe, 22, 24-26, 32, 127, 133, 137, 149-150.
M. Polonovski, 71.
Porphyre, 265.
A. S. Pouchkine, 56.
V. Propp, 226.

G. Raimbault, 125, 127, 207, 264, 391.
F. Raphaël, 66.
M. de Robespierre, 348.
G. Rodis-Lewis, 135, 141.
Roseline de Villeneuve, 59.
A. Rossi, 349-350, 355.
J.-J. Rousseau, 104.
J. Rousselot, 24.

O. Salazar, 362.
J.-P. Sartre, 197, 375.
F. de Saussure, 32, 142, 175.
M. Scheler, 62.
A. Schopenhauer, 69.
T. A. Sebeok, 205.
M. Segalen, 99.
M. Serres, 110.
R. de Sèze, 383.
L. Signorelli, 108.
C. Simonett, 153.
A. Soboul, 80, 114.
Socrate, 220.
O. Spengler, 366.
B. de Spinoza, 134.
Stendhal, 177.
R. L. Stevenson, 49.
Sully-Prudhomme, 264.
H. Suso, 106.
E. Swedenborg, 252.

A.-P. Tchekhov, 88.
Théophile d'Antioche, 141.
Thérèse d'Avila, 58-59.
A. Thiers, 35.
L.-V. Thomas, 67, 112, 146, 244, 265, 267, 301, 333, 451.
T. Todorov, 223.
L. Tolstoï, 122.
C. Tresmontant, 49-50, 69, 76, 136, 141, 250.
N. S. Troubetzkoy, 136.

E. Verhaeren, 275.
J.-P. Vernant, 150-152.
N. Vigo, 356.
A. Villiers de l'Isle-Adam, 244, 288.
G. Vincent, 58-59, 112, 198.
P. Virilio, 353.
B. Vogler, 46, 48, 51, 81, 86, 106, 110
O. Volta, 59.
Voltaire, 141.
M. Vovelle, 24, 67, 109, 114, 124, 127, 302, 337-337, 393.

E. Waugh, 126, 319.
O. Wilde, 308.
J.-P. Willaime, 48, 52-53, 87, 107.

J. Ziegler, 429.

LÉGENDES DES PHOTOGRAPHIES

1. *Ravenne.* — Le gisant, le prototype : le signifiant modèle.
2. *Palerme* (Catacombes). — Rosalia Lombardo 55 ans après sa mort, une conservation parfaite : le signifié modèle.
3. *Gênes* (Staglieno). — Traverser la barre opaque qui sépare la face signifiée de la face signifiante.
4. *Région de Almuña.* — Une H.L.M. des morts.
5. *Châlons-sur-Marne.* — Faux tumulus et faux cercueil : facticité et mimétisme.
6. *Paris* (Montparnasse). — Tombeau Charles Pigeon, signifiant du Grand Sommeil des morts.
7. *Innsbruck.* — Image de l'infra-vie.
8. *Paris* (Père Lachaise). — Transformation du cercueil en lit : émergence du corps.
9. *Rome* (Campo Verano). — Chair engourdie, léthargie de l'être.
10. *Lyon* (La Guillotière). — Chien de garde mais aussi double du maître défunt.
11. *Gênes* (Staglieno). — La porte : la magie du seuil.
12. *Milan* (Cimitero Monumentale). — La barre entr'ouverte : au bord du signifié.
13. *Gênes* (Staglieno). — L'Au Revoir : passage de l'autre côté de la barre.
14. *Muntschemier.* — L'absence-présence.
15. *Venise* (San Michele). — Départ d'une jeune fille : mourir = sortir = partir.
16. *Lisbonne* (Cemitèrio Oriental). — Organisation de l'apparence : simulacre de l'habitation.
17. *Arrifana.* — Bungalow pour morts.
18. *Padoue.* — Mausolée-villa : l'ultime résidence.
19. *Madrid* (Cementerio del Este). — Propriété privée.

20. *Collesalvetti.* — Photo + sculpture : redoublement du portrait.
21. *Enna.* — Ville des morts : mimétisme, effacement de la barre.
22. *Lisbonne* (Cemitèrio Oriental). — De l'autre côté du mur : la ville encore !
23. *Los Angeles* (Hollywood Cemetery). — Cimetière-parc.
24. *Clamart* (Cimetière intercommunal de). — A mi-chemin du cimetière-parc et du cimetière forestier : le cimetière paysager.
25. *Egreville.* — Micro-cimetière familial : le prestige de l'uniformité.
26. *Gênes* (Staglieno). — Bloc familial : le maintien symbolique de l'unité du NOUS.
27. *Venise* (San Michele). — L'unité du MOI : la dialectique de l'être et de l'avoir.
28. *Magliano Sabino.* — Portrait d'enfant mort...
29. *Gênes* (Staglieno). — Afin que l'enfant joue, toujours.
30. *Los Angeles* (Hollywood Cemetery). — Le cas Bigsby.
31. *Padoue.* — Aspect du culte délégué.
32. *Gênes* (Staglieno). — Le geste que les vivants ne font plus...

Si vous êtes intéressé par cette collection et si vous désirez être tenu au courant des publications des Éditions Payot, Paris, envoyez vos noms et adresse à :

ÉDITIONS PAYOT, PARIS
106, Boulevard Saint-Germain, Paris (6e)

ISTITUTO di SOCIOLOGIA
UNIVERSITÀ di PARMA

Achevé d'imprimer le 18 octobre 1978
sur presse CAMERON,
dans les ateliers de la S.E.P.C.
à Saint-Amand-Montrond (Cher)

— N° d'impression : 730-526. —
Dépôt légal : 4e trimestre 1978.
Imprimé en France